Gonzalo Puente Ojea

IDEOLOGIA E HISTORIA *EL FENOMENO ESTOICO EN LA SOCIEDAD ANTIGUA*



No resulta posible comprender el «sentido» de la historia humana si se prescinde de una «lectura ideológica» de sus procesos, entendiendo por tal la lectura que tematiza, como guía del análisis, la dependencia fundamental de las «formas mentales» respecto de los «intereses de clase» en el contexto de determinadas «relaciones de producción».
Para Puente Ojea el estudio del *estoicismo* y del *cristianismo* ofrece una interesante oportunidad de verificar las virtualidades de la «lectura ideológica». Al análisis del cristianismo dedicó su anterior libro, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Siglo XXI de España Editores). El presente libro lo dedica al análisis del estoicismo.
La madurez de la «sociedad antigua» coincide con el auge de nuevas «aperturas ideológicas», en cuyo discurso intelectual el problema del individuo y su felicidad personal ocupa un lugar preferente. Puede Ojea, utilizando el enfoque metodológico expuesto, analiza aquí las formas de articulación de esas nuevas aperturas ideológicas del pensamiento grecorromano con las estructuras socioeconómicas y la urdimbre política de aquella sociedad, en un intento de contrastar las pretensiones teóricas del materialismo histórico con su capacidad real de explicación histórica. En ese marco, el destino de las doctrinas estoicas y del modo de producción esclavista aparece nítidamente dibujado en su paralelo proceso.

Gonzalo Puente Ojea nació en Cienfuegos (Cuba), estudió Derecho en Madrid y ha publicado una serie de trabajos sobre temas jurídicos en revistas especializadas, así como estudios de carácter filosófico y de pensamiento. Cabe destacar entre estos últimos los titulados *Problemática del catolicismo actual* (1955), *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M. Merleau-Ponty* (1956), *De la función y el destino de las ideologías* (1966). También en Siglo XXI, *Fe cristiana, Iglesia, poder* (2.ª ed. 1992) y *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jes* [illegible]
(2.ª ed. 1994).

IDEOLOGIA E HISTORIA

El fenómeno estoico en la sociedad antigua

por

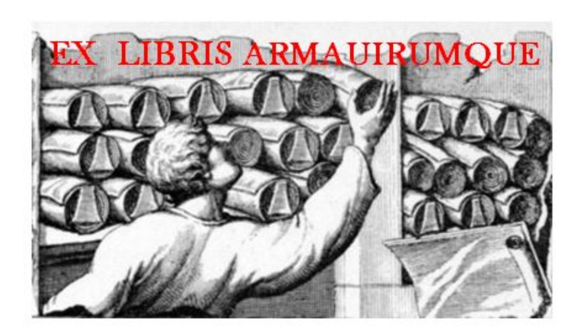
GONZALO PUENTE OJEA





siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248. 04310 MEXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/ PLAZA, 5. 28043 MADRID. ESPAÑA



Primera edición, noviembre de 1974
Cuarta edición, corregida, febrero de 1995

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0155-8
Depósito legal: M. 4.223-1995

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

Indice

Introducción

Este libro es compañero de otro publicado por mí con el título de *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*[1], en cuyo Prefacio señalaba que no resulta posible comprender el *sentido* de la historia humana si se prescinde de una *lectura ideológica* de sus procesos, entendiendo por tal la lectura que tematiza, como guía del análisis, la dependencia fundamental de las *formas mentales* respecto de los *intereses de clase* en el contexto de determinadas *relaciones de producción*. Esta manera de *leer* se apoya, por supuesto, en el aparato metodológico consagrado en las ciencias históricas, pero representa en sí misma la instancia básica para una interrogación eficaz sobre el sentido de los esquemas de vida y de pensamiento forjados por el hombre en el curso de su existencia social. Sin una *lectura ideológica*, el trabajo del historiador queda mutilado en su vertiente más significativa, obstaculizando la comprensión fundamental de los objetos de su investigación.

Decía entonces —anunciando ya la aparición de este segundo libro— que el análisis del *estocismo*

[1] Publicado en Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974, 401 pp.

y del *cristianismo* ofrecen una interesante oportunidad de verificar las virtualidades de la *lectura ideológica,* pues precisamente la dilatada pervivencia de ambos fenómenos históricos ha sido presentada como ilustración de la tesis que se empeña en afirmar la *autonomía* esencial de los procesos ideológicos respecto de las estructuras socio-económicas que los subyacen.

Así como el tratamiento histórico-materialista de la formación histórica del *cristianismo* contribuye decisivamente a desvelar el sentido y los avatares de este gran sistema ideológico —como creo haber mostrado en la obra citada—, siendo uno de esos casos en los que las alteraciones fundamentales del substrato socio-económico del sistema producen *mutaciones ideológicas* de evidencia apenas contestable, el tratamiento histórico-materialista del *estoicismo* tropieza con mayores dificultades, derivadas sobre todo de la relativa continuidad de la estructura socio-económica vigente —fundamentalmente sustentada en el régimen de producción *esclavista*— y de la profunda unidad y coherencia de las intuiciones básicas que caracterizan al pensamiento estoico en el curso de su dilatada vigencia en el seno de la sociedad antigua. Pero estas dificultades constituyen justamente un saludable estímulo para intentar someter la explicación histórico-materialista a una comprobación en condiciones verdaderamente poco favorables. Si se lograra, con las necesarias especificaciones y reservas, un plausible tratamiento de esta índole, el método que propugna la *lectura ideológica* como momento esencial del análisis histórico resultaría indudablemente fortalecido.

Antes de iniciar el examen de las metamorfosis de la ideología estoica desde el punto de vista de su estrecha dependencia de las transformaciones económicas, sociales y políticas de la sociedad antigua en su fase de madurez, conviene disipar algunos malentendidos sobre la *estructura* de las *formaciones ideológicas* y sobre su *articulación*

con los diversos estratos sociales que las producen y sostienen.

La dicotomía establecida por K. Mannheim entre *ideologías* y *utopías* ha desnaturalizado —sin perjuicio de otros indudables méritos de su investigación— la figura real de las *formaciones ideológicas* en la historia[2]. Según Mannheim, las *utopías* constituyen la antítesis de las *ideologías*, «en la medida y en tanto que logran, por su contraactividad, transformar la realidad histórica existente en una realidad de acuerdo con sus propias concepciones (de la clase dominada)»[3]. Pero esta definición cae en el error de eliminar del cuerpo de toda formación ideológica precisamente su nivel utópico, nivel que es parte integrante original de su misma naturaleza. Mannheim, obsesionado por *aislar* la mentalidad de cada *clase social* en su contexto histórico, construye la antinomia abstracta *ideología-utopía,* cerrándose así el camino para una correcta comprensión de la función compleja que cumplen las ideologías en las sociedades en que emergen. No advierte, al menos con la necesaria claridad, que *todas* las clases sociales en una situación histórica dada *comparten* en mayor o menor medida la ideología de las clases dominantes.

Toda *ideología* presenta, en verdad, una estructura en dos niveles: el *horizonte utópico* y la *temática ideológica concreta.* Ambos niveles, que se manifiestan en la realidad histórica íntimamente fundidos en la *totalidad* del sistema ideológico, están representados por: a) las formulaciones que tematizan teóricamente —y reflejan directamente— las *situaciones reales de dominación* inscritas en la estructura económica, social y política vigente, y b) las formulaciones que pretenden *legitimar* axiomáticamente dichas situaciones en el

---

[2] *Vid.* para esta cuestión, mi libro citado, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, pp. 59-72.

[3] Cf. K. Mannheim, *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge* (London, 1949, p. 176).

contexto de determinada concepción del mundo. Denomino *temática ideológica concreta* al nivel a), y *horizonte utópico* al nivel b).

El *horizonte utópico* está constituido por proposiciones axiológicas integradas en una determinada cosmovisión y que aspiran a cimentar el *consensus* general de la sociedad correspondiente, viniendo a ser como su *point d'honneur* o como la coartada moral que se agencian las clases dominantes para asegurar su hegemonía. Este horizonte utópico ejerce una doble función en el seno de toda ideología: de una parte, pretende integrar la enunciación teórica y la realidad práctica de las *situaciones de dominación y dependencia* dentro de un *contexto ético convalidante,* si bien esta integración pueda resultar paradójica; de otra parte, intenta elevar a la condición de postulados indiscutibles aquellas opciones axiológicas que expresan, en el ámbito de la sociedad correspondiente, los presuntos *intereses sociales generales* o *comunes* —es decir, aquellos intereses abstractos e inocentes de todo individuo *qua* individuo, o de todos los miembros indiscriminadamente que ostenten las notas de pertenencia al grupo étnico o social de que se trate—, siempre al margen de la *situación de clase* en que se encuentre cada individuo. Esta *generalización axiológica* es, en el interior de toda *sociedad de clases,* el producto de una *ficción* intelectual cuya función consiste en sustituir *ilusoriamente* la satisfacción real de las necesidades y los intereses de las clases dominadas por una *retórica* sancionadora de los valores en que descansa el *consensus* social e integrada en una cosmovisión de carácter fantástico o mítico capaz de brindar satisfacciones *vicarias* de aquellos intereses y necesidades.

Sin un *horizonte utópico* como parte integrante de toda *ideología,* no sólo la conciencia de las *clases dominantes* adolecería de una congénita fragilidad que las tornaría psicológica y políticamente muy vulnerables, sino que la conciencia de las

clases dominadas carecería del sutil juego de mecanismos *alienatorios* indispensables a su integración consensual —aún si fuera mínima— en el orden social vigente. Es por lo demás evidente que sin la formalización de un *horizonte utópico* resultaría constitutivamente imposible la función de las *ideologías,* pues la esencia de las formaciones ideológicas radica en el *enmascaramiento* de la realidad, a saber: en la función de oscurecer o velar el significado real de las situaciones de dominación consagradas por la *temática ideológica concreta,* en virtud de enunciados axiológicos que reflejan y disimulan a la vez dichas situaciones. Justamente son los procesos de *inversión o enmascaramiento* característicos de la conciencia *ideológica* —lectura de la *realidad* según esquemas *ideales,* suplantación de los sujetos (*hechos*) por sus predicados (*ideas*)— los que permiten alojar las *aserciones ideológicas* del orden vigente dentro del *horizonte utópico.* Este horizonte se denomina *utópico* porque no halla la menor posibilidad de *realizarse* en la sociedad correspondiente, y porque se limita a otorgar a la ideología que lo mediatiza una mera *respetabilidad ideal* indispensable para su existencia práctica.

Por lo que atañe a las formas de articulación de los diversos estratos sociales con la ideología dominante en una sociedad concreta, conviene también eliminar ciertos prejuicios propios de un entendimiento simplista y vulgar de la función del pensamiento ideológico en la vida real. Tales prejuicios pueden resumirse muy sucintamente así: a) la creencia, muy generalizada, de que toda *ideología,* en cuanto proyección de los intereses de las clases dominantes, ha de proceder necesariamente de los miembros de dichas clases, de tal modo que sea en la conciencia de tales sujetos donde se produzcan creativamente las pautas de inversión o enmascaramiento que sostienen el conjunto de expresiones ideológicas de su socie-

dad; b) la tesis según la cual las clases dominadas no pueden compartir la ideología que legitima y protege los intereses de las clases dominantes, ni participar espontáneamente en el *consensus* social cimentado en dicha ideología; c) la opinión de que sólo poseen naturaleza ideológica aquellos sistemas de pensamiento que las clases sociales formulan *conscientemente* con el fin de instaurar y fortalecer un orden social favorable a sus intereses.

Es suficiente advertir aquí, respecto de a), que la creación de expresiones ideológicas al servicio de entes colectivos anónimos como lo son las *clases* corresponde esencialmente al sector social cuya función principal sea la de *pensar,* no debiendo ignorarse que la función del *homo intellectualis* en toda sociedad de clases no se basa en su *procedencia o situación social,* sino en su específica y concreta *inserción* en el sistema de dominación vigente y en el sentimiento personal que dicha inserción puede inspirarle; el intelectual puede servir inconscientemente al aparato de dominación, aun cuando no participe de sus ventajas o privilegios, mediante una serie de complejos mecanismos de *ilusión* ideológica —como una de las manifestaciones de la *alienación* del hombre en las sociedades clasistas—. Respecto de b), señalemos que las clases dominadas pueden hallar eficaces vías de satisfacción psicológica en el marco de sistemas ideológicos adversos pero que permiten disfrutar de formas *vicarias* o *fantásticas* de gratificación de necesidades reales; y pueden ser justamente miembros de las clases dominadas quienes pongan el mayor empeño en producir o propagar ideologías que, a través de formas vicarias de satisfacción, les eximan de todo impulso negador o de todo proyecto de emancipación *real* en coyunturas en las que una empresa de este género podría conducir dolorosamente al desastre; en definitiva, como escribiera Marx, «las *ideas dominantes* de cada época son

las ideas de la clase dominante». Por lo que atañe a c), recordemos que el *enmascaramiento* ideológico no se confunde con el engaño deliberado, pues en tal supuesto quedarían arruinados los fundamentos científicos del *materialismo histórico* —que afirma que la *conciencia* sigue al *ser*, no *ex voluntate* sino *ex necessitate*—. La construcción *ideológica* del mundo es un proceso mental *inconsciente* en el que los propios sujetos son víctimas de una conciencia radicalmente falseada por su inserción en determinadas relaciones de producción y por su dependencia de intereses sociales concretos.

* * *

En las páginas que siguen sólo aspiro a ordenar y profundizar *interpretativamente* los resultados de numerosos especialistas de los temas que abordo, reproduciendo, en la *síntesis crítica* que ofrezco al lector, cuantas citas o textos considero de solvencia y utilidad a dicho fin. Una *lectura ideológica* de fenómenos tan vastos como las ideologías estoicas ni puede ni debe pretender construir *ex novo* el denso legado que la tradición científica ha hecho llegar hasta nosotros, sino solamente proyectar nueva luz sobre datos incrustados en la perspectiva idealista o positivista heredada del tratamiento que la historia y la filología han venido dando a dicha temática.

I. La ideología estoica en la crisis de los reinos helenísticos

1. *Sociedad esclavista e ideología*

En las formaciones ideológicas de una sociedad preindustrial —en la acepción moderna de este término—, la relación *ideología-clase dominante* no presenta la relativa simplicidad teórica que adquiere en una sociedad industrial burguesa. La doctrina del materialismo histórico no consiste en la aplicación esquemática de un modelo lineal de causación social —tanto en la explicación de las épocas como en su sucesión—. Como advierte J. J. Goblot, «la validez universal del materialismo histórico *no es* la de un modelo general abstracto de toda sociedad y de toda evolución social, del que cada sociedad y cada evolución serían, adornadas de tal o cual rasgo específico, simples reproducciones. Al contrario: si Marx ha podido fundar la ciencia de la historia es, precisamente, porque renunció de entrada a definir un modelo de ese género; es porque, en lugar de abordar la sociedad en tanto que *objeto dado* y en la forma en que este objeto se da, ha analizado los *procesos* de producción y de reproducción de la vida social, creando así el 'terreno' necesario para abordar científicamente 'la lógica especial

del objeto especial'[1], es decir, la lógica concreta de las contradicciones y del desarrollo de una formación social dada»[2]. El hecho de que Marx no nos haya dejado una *historia* sistemática de las relaciones de producción —aunque sabemos que tuvo la intención de escribirla— dificulta la tarea de delinear el perfil exacto de las sociedades preburguesas, es decir, su especificidad histórica en cuanto formas «inferiores» respecto de la forma «la más desarrollada», en cuanto expresiones de la naturaleza «antediluviana» de la forma *valor de cambio*.

La sociedad antigua fue una *sociedad esclavista* en la que las conexiones entre la conciencia y el ser social, que la correcta aplicación del materialismo histórico permite desvelar, se ofrecen en formas más indirectas, sutiles y paradójicas que las que caracterizan a una sociedad de clases en la época del capitalismo industrial. En aquélla, las relaciones de producción están insertas en *esquemas sociales* y *criterios clasificatorios* aparentemente desligados de toda función económica y referidos a categorías de organización social fundadas en códigos arcaicos de valoración todavía muy penetrados de elementos tribales mágicos o religiosos, y poderosamente arraigados en la vida local tradicional. Este fenómeno produce una fragmentación y compartimentación tales de los procesos materiales, que todo intento de obtener un esquema muy simplificado de la génesis económica de los procesos ideológicos no resulta posible y es, en sí mismo, una empresa inadecuada al objeto del estudio.

Como en las sociedades arcaicas en general, en las antiguas la estricta vinculación entre la ocupación laboral y la economía doméstica toleraba el uso de la fuerza de trabajo asalariado sólo a título excepcional y muy limitadamente; los trabajado-

---

[1] *Vid.* K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.*

[2] *Vid.* A. Pelletier-J. J. Goblot, *Materialisme historique et histoire des civilisations* (Paris, 1969, pp. 157-8).

res adicionales necesarios para una producción ampliada no podían integrarse fácilmente en una forma de comunidad económica doméstica en la que la función productiva y el parentesco aparecen íntimamente trabados. Este rasgo permite comprender la fisonomía de la *fuerza de trabajo* en las sociedades antiguas. Como señala K. Kautsky, la «fuerza de trabajo permanente para otra familia que no fuera la propia no podía obtenerse, en esta etapa de la historia, en la forma de asalariados libres. Solamente la compulsión podía suministrar el trabajo necesario para las grandes propiedades agrarias. La respuesta fue la esclavitud» [3]. El abastecimiento en *esclavos*, que por su propia naturaleza habían de ser en su mayor parte extranjeros, procedía principalmente del ejercicio de la *guerra*: con frecuencia, la población entera de un país conquistado era esclavizada y repartida o vendida entre los vencedores. Esta dimensión bélica —es decir, política— de las sociedades antiguas es esencial, al asociar estrechamente las dos categorías *guerra* y *esclavitud* —dos formas de *violencia*— al *modo de producción* característico de una época en que las categorías económicas *strictu sensu* del sistema productivo

---

[3] Vid. K. Kautsky, *Foundations of Christianity* (trad., New York, 1953). Debe advertirse que el *modo de producción antiguo* es, en el pensamiento de Marx, sólo la matriz de la que emerge seguidamente la *sociedad esclavista* como tal, que representa a la sociedad antigua en la fase de plenitud. Como quiera que trato aquí del mundo antiguo en su madurez, empleo indistintamente ambos términos en una acepción común y más general. *Vid.* K. Marx, *Fondaments de la critique de l'économie politique*, Paris, 1967, volumen I, pp. 435-479 (aunque es preferible el texto establecido por J. Cohen en la obra de E. J. Hobsbawm, *Karl Marx. Pre-capitalist economic formations*, London, 1964, pp. 67-120, especialmente pp. 83, 87, 91-92, 95 y 101-102); F. Engels, *L'origine de la famille, de la proprieté privée et de l'Etat* (Paris, 1966, esp. pp. 94-122 y 145-163); R. Luxemburg, *Introduction à l'économie politique* (trad., Paris, 1971, caps. II-III). [Trad. cast. Siglo XXI Editores.] Sobre las *sociedades precapitalistas*, cf., además de la *Introducción* de Hobsbawm en *op. cit.*, el libro *Sur les societés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenin*, con un importante Prefacio de M. Godelier (Paris, 1970); J. Chesneaux *et alii*, *Sur le "mode de production asiatique"* (Paris, 1969); G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista* (Torino, 1969); U. Melotti, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare della concezione marxiana dello sviluppo storico* (Milano, 1971).

están aún lejos de ofrecer el grado de pureza, inmanencia y autonomía que poseen en un *sistema de producción de valores de cambio* plenamente desarrollado. Paralelamente, la *superestructura ideológica* no podía mantener una relación transparente y de conexiones directas con la *estructura productiva,* viéndose esta última mediatizada por una serie de instancias y factores que corresponden, al menos en su expresión inmediata, a las *superestructuras políticas y espirituales de dominación.*

La especificidad que el materialismo histórico confiere a la *sociedad antigua* ha recibido un serio ensayo de clarificación conceptual por la escuela estructuralista. L. Althusser [4] señala que todo complejo social «posee la unidad de una estructura articulada con dominante» —es decir, con una instancia (económica, política, ideológica...) dominante—, y que es precisamente esta estructura articulada *específica* lo que «funda, en último término, las relaciones de dominación existentes entre las contradicciones y entre sus aspectos» [5]. Ello significa que la «diferencia» entre las contradicciones —o sea, el hecho de que existan *contradicciones principales* y *contradicciones secundarias,* y aspectos principales y secundarios en una contradicción, etc.— forma una unidad indisoluble con las condiciones reales concretas de existencia del todo social histórico analizado. Según los tipos de sociedad —arcaica, antigua, feudal, etc.—, «es tal o cual contradicción la que domina», de acuerdo con las condiciones concretas de existencia de tal sociedad. Incluso en un mismo tipo de sociedad, la situación real conduce a continuas oscilaciones del papel de las contradicciones, como consecuencia de la llamada *ley del desarrollo desigual de las contradicciones*: mientras la *estruc-*

---

[4] *Vid.* en general *Sur la dialectique matérialiste* (*De l'inegalité des origines*), en su libro *Pour Marx* (Paris, 1966, pp. 161-224). [Traducción cast., *La revolución teórica de Marx,* Siglo XXI Editores.]

[5] *Ibid.,* p. 208.

tura con dominante permanece invariable, el papel de las contradicciones se altera sucesivamente. «Es '*el economismo*' (el mecanicismo), y no la verdadera tradición marxista, quien establece una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su función, y define el sentido unívoco de sus relaciones; es él quien identifica para siempre los roles y los actores, no concibiendo que la necesidad del proceso consiste en el intercambio de papeles 'según las circunstancias'. Es el economismo el que identifica por adelantado y para siempre la contradicción-determinante-en-última-instancia con el *rol* de contradicción-dominante; el que asimila para siempre tal o tal 'aspecto' (fuerzas de producción, economía, práctica...) con el *rol* principal, y tal otro 'aspecto' (relaciones de producción, política, ideología, teoría...) con el *rol* secundario, cuando lo cierto es que la determinación en última instancia por la economía se ejerce justamente, en la historia real, en las permutaciones del primer papel entre la economía, la política, la teoría, etc...»[6]. Esta distinción entre *contradicción determinante* (por la economía) y *contradicción dominante* (por cualquiera de las instancias), parece plausible para un correcto empleo del axioma nuclear del materialismo histórico. Si dicha distinción reviste gran importancia para el análisis dialéctico de las sociedades capitalistas, sus consecuencias pueden ser decisivas para una justa caracterización de las sociedades precapitalistas en general, y de la *sociedad antigua* en particular.

N. Poulantzas expone concisamente el juego de las instancias o niveles económico, político e ideológico en el seno de un modo de producción determinado. Por *modo de producción* no designa sólo *lo económico* (relaciones de producción en sentido estricto), «sino una combinación *específica* de diversas estructuras y prácticas que, en

[6] *Ibid.*, p. 219.

su combinación, aparecen como otras tantas *instancias* o *niveles...*» [7]. Como ya había indicado esquemáticamente F. Engels, un modo de producción comprende diversos niveles o instancias cuya unidad funcional constituye *un todo complejo con dominante* determinado en última instancia por lo económico. El lugar y la función de los diversos niveles o instancias (estructuras regionales) depende de la propia configuración interna de la *estructura compleja con dominante,* de tal manera que las relaciones que integran cada uno de dichos niveles o instancias jamás son simples sino *sobredeterminadas* por las relaciones que integran los demás. Así, «la determinación en última instancia de la estructura del todo por lo económico no significa que lo económico ostente siempre allí el *papel dominante.* Si la unidad que es la estructura con dominante implica que todo modo de producción posee un nivel o instancia dominante, lo económico no es realmente determinante más que en la medida en que él atribuye el papel dominante a tal o cual instancia; es decir, en la medida en que regula el desplazamiento de dominación debido a la descentración de las instancias» [8]. Poulantzas recuerda cómo K. Marx señalaba que en el *modo de producción feudal* es la *ideología* —bajo forma religiosa— la que poseía el papel dominante, lo cual resultaba «rigurosamente determinado por el funcionamiento de lo económico en este modo» [9].

Por consiguiente, la *especificidad* de un modo de producción radica en la forma particular de articulación que ostenten sus instancias o niveles entre sí; es lo que Poulantzas denomina *matriz* de un modo de producción. Toda sociedad histórica concreta suele incluir varios modos de producción, pero uno de ellos *domina* a los demás.

---

[7] *Vid.* N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris, 1971, vol. I, p. 8. Subrayados míos). [Trad. cast. Siglo XXI Editores.]

[8] *Ibid.*, pp. 8-9.

[9] *Ibidem.*

Así, toda formación social constituye en sí misma una unidad compleja *con dominante* de un cierto modo de producción sobre los demás que la integren, de tal manera que a la *matriz* de ese modo de producción *dominante* corresponde especificar la articulación particular concreta de sus diversas instancias o niveles: es decir, el juego de la *determinación,* la *dominación* y la *sobredeterminación* en el seno de dicha sociedad.

Este refinado equipo conceptual adolece, sin embargo, de las conocidas deficiencias de su fundamento teórico, como ha señalado perspicazmente, entre otros, T. Andreani [10].

Pero el propio Andreani aprecia positivamente el esfuerzo althusseriano por deshacerse del vulgar esquema materialista-mecanicista. Todas las instancias actúan unas sobre otras. Sin embargo, advierte, el esquema de instancias o niveles se diversifica con el *desarrollo histórico.* «Las sociedades arcaicas —escribe— conocen relaciones sociales, políticas e ideológicas (papel de los jefes de clan, de los hechiceros, etc...), pero todavía no una verdadera distinción entre la economía (que incluye las relaciones de parentesco bajo ciertos aspectos) y los demás niveles (la ideología, en tanto que magia, es un elemento del proceso de trabajo mismo). Por el contrario, en las sociedades de clase puede considerarse que las tres regiones de la 'vida' económica, de la 'vida' política y de la 'vida' ideológica son localizables, lo que corresponde a la aparición 'de instancias' que reestructuran el campo social...» [11]. La observación fundamental de Andreani es, para nosotros, la que permite iluminar adecuadamente el problema de la *dominancia* de las instancias o niveles: optando por mantener el esquema tradicional jerárquico de las tres instancias (economía, política, ideología), nos advierte que en las *sociedades precapita-*

[10] *Vid.* T. Andreani, *Marxisme et anthropologie,* en *L'homme et la société,* núm. 15, pp. 27-75.
[11] *Ibid.,* pp. 56-57.

listas «no hay, hablando con propiedad, dominación de la región política sobre la región económica» [12]. Refiriéndose al modo de producción feudal —donde los agentes de producción poseen ellos mismos funciones políticas, jurídicas e ideológicas: así el *señor* y el *clero,* que son propietarios de los medios de producción—, Andreani observa que «más vale considerar que la vida económica, en razón de la debilidad de su organización (fragilidad del poder del no-trabajador frente a los trabajadores que no están aún 'aislados'), engloba una cierta relación política. La economía se subordina una gran parte de la instancia política, precisamente porque ella no está aún constituida en 'mecanismos', porque está poco cristalizada en 'instancias'. Es en este sentido [...] en el que deben interpretarse los textos donde Marx dice que 'la relación de propiedad debe fatalmente manifestarse simultáneamente como relación (política) de amo a esclavo', que 'la relación de amo a servidor es una parte esencial de la relación de apropiación'. Esta configuración será muy diferente de lo que sucede en el neocapitalismo, que se asemeja en ciertos aspectos, no obstante, al modo de producción feudal, pero donde lo político conserva una cierta autonomía de principio» [13]. Y concluye proponiendo que se admita «que la *región económica* es siempre a la vez *determinante y dominante,* pero que su dominancia puede apoyarse sobre otra *instancia* siempre y cuando ésta *participe* efectivamente de lo económico (sea de manera 'orgánica', sea como formación intermediaria, especialmente económico-política)» [14], sin perder de vista que la estructuración global de la totalidad social —el «relieve» del *modo de producción*— varía considerablemente a través de la historia.

Puede concluirse de esta digresión conceptual que el modo de producción que configura la *socie-*

[12] *Ibid.,* p. 59.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibid.,* p. 60 (subrayados míos).

dad antigua instaura, con la matización sugerida por Andreani, una cierta *co-dominancia de lo político y lo ideológico* como instancias en las que se apoya la *determinación por lo económico,* toda vez que la región económica carece allí todavía de los *mecanismos* propios de una economía desarrollada de mercado [15]. Es decir, carece de los mecanismos de una sociedad donde los bienes económicos se produzcan en cuanto meros *valores de cambio* (*mercancías*) destinados a realizar la plusvalía que han incorporado (*ganancia*). Por el contrario, en el tipo de la *sociedad antigua,* las relaciones de *dominación económica* necesitan aún formalizarse —*apoyarse,* como dice Andreani— en relaciones de *dominación política* e *ideológica.* Como advertía Marx, en dicha sociedad «la relación de propiedad debe fatalmente manifestarse simultáneamente como una relación (política) de amo a esclavo».

En la Antigüedad, como en todas las épocas, las formaciones ideológicas constituyen la superestructura legitimadora de las estructuras de dominación; pero por las peculiaridades señaladas, las formas de *conciencia falsa* que están en la raíz de la visión del mundo vigente no siempre proceden directamente de las determinaciones sociológicas de las clases dominantes; a veces derivan de los determinantes vitales de instancias o estratos que, o bien no participan en las estructuras de dominación, o bien participan sólo indirecta u ocasionalmente. De tal manera que, en ciertas ocasiones, dichas formaciones ideológicas cumplen su función legitimadora mediante formas mentales que instauran una escisión radical entre la esfera de la *praxis* y la del *ideal.* En tales casos, la relación de las clases dominantes con dichas formaciones ideológicas sólo eventualmente pueden representar la traducción directa de sus específicos intereses de clase —al contrario de lo que sucede con

[15] *Vid. infra,* pp. 117-124.

la ideología burguesa clásica—, siendo más bien una mera *relación de consecuencia* la que permite apuntalar y proteger tales intereses.

«Dada la diferencia completa entre las condiciones materiales, económicas, de la lucha de clases en la Antigüedad y en los tiempos modernos —escribe Marx—, las formas políticas que resultan no pueden presentar mayor semejanza entre sí que el arzobispo de Canterbury con el gran sacerdote Samuel» [16]. Así ocurre, como veremos, con el estoicismo original. Otras veces, la relación *ideología-clase dominante* es una relación inmediata de protección de los intereses de dicha clase, como le ocurre al estoicismo medio. El estoicismo de la época imperial ofrece la paradójica imagen de una ideología que, aunque directamente articulada a los intereses de la clase dominante —como en el caso de Séneca y Marco Aurelio—, crea una segunda dimensión de refugio psicológico en cuya virtud las duras realidades de la *praxis* tienden a adquirir el carácter de lo obvio e inalterable.

El hecho fundamental de la antinomia *hombre libre-esclavo* confiere a las relaciones sociales de la Antigüedad una figura más compleja y menos integrada que la que corresponde al sistema de clases en el capitalismo occidental. Además de esa escisión básica *hombre libre-esclavo*, que tiende a relativizar el significado del enfrentamiento clasista en el ámbito de los no-esclavos, la estructura de clases de la sociedad antigua tiene una base esencialmente local, agraria y mercantil —este último factor, centrado en el mundo urbano—; y aunque la relación entre propietarios y asalariados constituye el eje de disyunción más significativo, la fisonomía socio-económica, escasamente generalizable, no presenta la cohesión y nitidez propias de la dinámica de clases de una sociedad capitalista moderna. La omnipresencia del *esclavo* (*doûlos, andrápodon, servus*) tiende a relativizar la im-

[16] Cf. K. Marx, *Le 18- Brumaire de Louis Bonaparte* (Paris, Ed. Sociales, 1949, p. 12.)

portancia práctica del eje de disyunción más general *propietario-asalariado*; por consiguiente, los *intereses de clase* en el mundo antiguo no ofrecen la transparencia que revisten en la sociedad burguesa desarrollada, y las formaciones ideológicas en que se apoyan dichos intereses mantienen con éstos ciertas conexiones de causalidad y de sentido de una notable complejidad. La especulación ideológica en las sociedades en que las formas del *valor de cambio* y la *mercancía* aún no han alcanzado desarrollo pleno, unitario y universal [17], tiende a reflejar una estructura social que aparece todavía confusamente estratificada; las formas ideológicas de la conciencia manifiestan allí una considerable opacidad respecto de su conexión fundante con la base socio-económica.

En forma quizás simplista, F. Engels afirmaba que en la sociedad antigua «el antagonismo de clases sobre el que reposaban las instituciones sociales y políticas no era ya el antagonismo entre nobles y gentes del común, sino entre *esclavos* y hombres libres, entre *metecos* y ciudadanos» [18]. Por el contrario, un escritor actual que emplea la metodología del materialismo histórico, y meritorio por muchos conceptos, M. Olmeda, niega la importancia del antagonismo *hombre libre-esclavo* y los fundamentos de la hipótesis de un *modo de producción esclavista* como definidor de la sociedad antigua [19]. Citando a G. Salvioli, escribe Olmeda que el antagonismo «no fue nunca la lucha entre el trabajo libre y el trabajo servil, sino la lucha entre los propietarios de tierra y los que carecían de ésta [...] Nadie pidió jamás la expulsión de los esclavos» [20]. Frente a esta radical posición, parece oportuno mantener una distinción en-

---

[17] Cf. para esta cuestión, Lukács, *Histoire et conscience de classe*, (trad., Paris, 1964, pp. 267-276).

[18] Cf. F. Engels, *L'origine de la famille, de la proprieté priveé et de l'Etat*, cit., p. 111.

[19] *Vid.* M. Olmeda, *Las fuerzas productivas y las relaciones de producción en la Antigüedad grecorromana* (Madrid, 1973, 2.ª ed., pp. 7-8 y 14-15).

[20] *Ibid.*, p. 82.

tre contradicción socio-económica de base y lucha política de clases, pues en la sociedad antigua la contradicción fundamental *hombre libre-esclavo* y *trabajador agrario-ocioso urbano* iba acompañada de una contradicción principal *propietario-desposeído* (en el cuerpo cívico). K. Marx apuntó certeramente a esta peculiaridad del mundo antiguo, al señalar que «en la antigua Roma, la lucha de clases no se desarrollaba sino en el interior de una minoría privilegiada, entre libres ciudadanos ricos y libres ciudadanos pobres, mientras que la gran masa productiva de la población, los esclavos, no servía más que de pasivo pedestal de los combatientes»[21]. Esta relativa marginalidad de los esclavos permitía que las luchas sociales se formalizasen en el plano del predominio político y mediante formas de conciencia radicalmente enmascaradoras de las *relaciones de producción* fundamentales. Aunque estas relaciones constituían el nivel fundante —el *pedestal,* como escribe Marx— de toda la dinámica conflictiva, una peculiaridad de la *sociedad esclavista* consistía en la coloración *superestructural* con que se presentaba la lucha de clases, disimulando la disyunción básica *hombre libre-esclavo,* e impidiendo la *concienciación* de las masas efectivamente explotadas —sin distinción entre esclavos y meros asalariados libres—.

Porque incluso el antagonismo *ricos-pobres,* que era fundamentalmente un antagonismo *propietarios-desposeídos,* venía a formalizarse en un plano relativamente superficial, como mero antagonismo *acreedores-deudores.* Mientras que el antagonismo *propietarios-desposeídos* pertenece a las *relaciones de producción,* el antagonismo *acreedores-deudores* se inscribe solamente en las *relaciones de distribución.* La circulación simple de mercancías, característica del capitalismo mercantil antiguo, confiere al *dinero* la forma de *medio de pago,* al no existir nunca simetría y simultaneidad

[21] Cf. K. Marx, *ibidem.*

entre los actos compradores y vendedores. Como advierte Marx, «el carácter de acreedor o deudor brota aquí de la circulación simple de mercancías [...] A primera vista, trátase pues de los mismos papeles recíprocos y llamados a desaparecer, desempeñados por los mismos agentes de la circulación que antes actuaban como vendedor y comprador. Sin embargo, ahora la antítesis presenta de suyo un cariz menos apacible y es susceptible de una mayor cristalización. Cabe, además, que esos mismos papeles se presenten en escena independientemente de la circulación simple. Así, por ejemplo, la *lucha de clases* del mundo antiguo reviste primordialmente la forma de una *lucha entre acreedores y deudores,* acabando en el sojuzgamiento de los deudores plebeyos, convertidos en esclavos»[22]. En tales circunstancias, la conciencia de clase, *no sólo* se aleja de la contradicción fundamental *hombre libre-esclavo,* sino que ni siquiera toma contacto con la contradicción principal *propietario-desposeído,* confinándose en representaciones colectivas que desplazaban el antagonismo al proceso circulatorio de la riqueza y, en definitiva, a las estructuras jurídicas como tales. Así, en la Antigüedad, los movimientos sociales tomaban prestadas *ideologías* que no reflejaban sino muy indirectamente los intereses económicos reales; es decir, idearios o bien procedentes de actitudes *idealistas* o de tonalidad utópica, o bien procedentes de *credos religiosos* de índole soteriológica. Ni unos ni otros superaban un género de abstracción que despojaba a sus portadores de toda posibilidad de tomar conciencia de las relaciones socio-económicas subyacentes. G. Lukács, que acertó a definir la condición de la conciencia social en las sociedades precapitalistas en términos tan diáfanos que merecen una extensa cita literal, señala el hecho de que «toda sociedad precapitalista forma una unidad menos *coherente,*

[22] Cf. K. Marx, *El Capital* (trad., México, 1966, vol. I, p. 93). Subrayado mío.

desde el punto de vista económico, que la sociedad capitalista; que la autonomía de las partes es allí mucho mayor, por ser sus interdependencias económicas más limitadas y menos desarrolladas que en el capitalismo. Cuanto más débil sea el papel de la circulación simple de mercancías en la vida de la sociedad en su conjunto, y cuanto más cada una de las partes de la sociedad viva prácticamente en autarquía económica (comunas campesinas) o no juege papel alguno en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción en general (como era el caso para importantes fracciones de ciudadanos en las ciudades griegas y en Roma), tanto menos tendrá la forma unitaria, la cohesión organizativa de la sociedad y del Estado, un fundamento real en la vida real de la sociedad. Una parte de la sociedad lleva una existencia 'natural', prácticamente independiente del destino del Estado». Aun donde la circulación simple de mercancías tuvo indudable auge, como en la fase de madurez del mundo antiguo, el trasfondo agrario de pequeñas unidades independientes que vivían en régimen de economía doméstica no admitía formas de cohesión social fundada en estructuras económicas orientadas hacia el *valor de cambio*. La compartimentación económica impide que «la relación de los diversos grupos particulares, de que se compone la sociedad, con la totalidad de la sociedad» pueda «tomar, en la conciencia que puede serle adjudicada, una forma económica. Marx hace notar, de una parte, que 'la lucha de clases de los antiguos se desarrolló principalmente bajo la forma de una lucha entre acreedores y deudores'. Pero tiene plena razón al agregar: 'sin embargo, la forma monetaria —y la relación de acreedor a deudor posee la forma de una relación monetaria— no hace sino reflejar el antagonismo de condiciones económicas de vida mucho más profundas'. Este reflejo ha podido desvelarse como simple reflejo por el materialismo histórico. ¿Tenían no obstante

las clases de esta sociedad, en su situación, la posibilidad objetiva de elevarse a la conciencia del fundamento económico de sus luchas, de la problemática económica de la sociedad que padecían? Estas luchas y estos problemas ¿no debían necesariamente tomar para ellas —conforme con las condiciones económicas de vida en que vivían— formas o bien 'naturales' y religiosas o bien estatales y jurídicas?» Lukács no duda en responder taxativamente que «la división de la sociedad en estamentos, en castas, etc., significa justamente que la fijación tanto conceptual como organizativa de estas posiciones 'naturales' sigue siendo económicamente inconsciente, que el carácter puramente tradicional de su simple crecimiento debe ser inmediatamente vaciado en moldes jurídicos. Pues al carácter más flojo de la cohesión económica, corresponde en las formas jurídicas y estatales una función muy diferente de lo que sucede en el capitalismo, tanto objetiva como subjetivamente; formas *jurídicas y estatales constituidas* aquí por las estratificaciones en estamentos, los privilegios, etc. [...] En las sociedades precapitalistas, las formas jurídicas deben necesariamente intervenir de modo *constitutivo* en las conexiones económicas. No hay aquí categorías puramente económicas —y las categorías económicas son, según Marx, 'formas de existencia, determinaciones de existencia'— que aparezcan en formas jurídicas, que estén vaciadas en otras formas jurídicas. Sino que las categorías económicas y jurídicas *son, por su contenido, inseparables y están imbricadas unas en otras* [...] La economía no ha alcanzado, tampoco objetivamente, hablando en términos hegelianos, el nivel del ser-para-sí, y es por esto por lo que no existe posición posible a partir de la cual pudiera hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales»[23].

---

[23] Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* (cit., pp. 78-81).

Apunta a un hecho significativo E. Meyer cuando advierte que ni el progreso económico, ni el florecimiento del comercio y las manufacturas convierten por *sí* solos a la *esclavitud* en factor primordial de la estructura socio-económica, pues en el Oriente antiguo no llegó nunca a desempeñar un papel económico básico. Son las específicas condiciones sociales y políticas de Grecia y Roma las que produjeron ese resultado. «Lo que allanó el camino a la esclavitud —escribe Meyer, en lenguaje algo anacrónico para esa época histórica— fue precisamente aquella transformación del Estado del que menos habría podido esperarse este fruto: la instauración del Estado de derecho, la abolición de todas las diferencias de clase y de todos los privilegios políticos, la implantación de la libertad política y de la igualdad jurídica para todos los miembros del Estado, la creación de una ciudadanía general...»[24]. Esta observación, sin embargo, sólo permite explicar en parte el desarrollo ulterior del régimen productivo esclavista, pero tomada literalmente no hace sino invertir los términos del proceso real: son ciertos factores políticos —y en primerísimo plano las guerras imperialistas de Atenas y de Roma— los que generan una *concentración de esclavos* de tal magnitud que permite dejar en franquía un importante potencial de mano de obra no-esclava, la cual, muy pronto, mediante una serie de reivindicaciones de clase bien articuladas con la lucha política urbana, adquiriría un estatuto jurídico-político de igualdad cívica. La emancipación política de las clases populares se asienta, pues, sobre el previo sojuzgamiento de una gran masa de esclavos aptos para su empleo en la producción, y no viceversa. Pero es cierto que una vez actuado el proceso de emancipación cívica, esta emancipación estimuló y aceleró la implantación de un régimen productivo fundamentalmente *esclavista,* de una parte, y la

[24] Cf. E. Meyer, *La esclavitud en el mundo antiguo* (en *El historiador y la historia antigua,* trad., México, 1955, p. 156).

instauración de un sistema ideológico en que el hecho fundante de la antinomia *hombre libre-esclavo* tendía a quedar oscurecido, de la otra. La interposición tácita del *esclavo* entre el *propietario* y el hombre libre *desposeído* trasladaba el antagonismo al ámbito de las *luchas sociales entre ciudadanos libres*, y hurtaba a las pugnas ideológicas toda posibilidad de transparencia. La radical ausencia del *esclavo* del mundo de relaciones jurídico-políticas —pues «la institución de la esclavitud responde a la idea de que no existe ni puede existir entre los distintos pueblos un vínculo jurídico originario»[25]— no hacía sino desplazar la *conciencia de clase* desde el nivel de los factores económicos al nivel de las *superestructuras.*

La definición de la *sociedad antigua* en su fase de madurez como *modo de producción esclavista* puede matizarse adecuadamente mediante la categorización elaborada por L. Althusser y N. Poulantzas —a que me referí anteriormente—, según la cual cualquier modo de producción es *un todo complejo con dominante* en cuyo seno se articulan de manera peculiar no sólo las diversas instancias o niveles —económico, social, político, ideológico— sino también varios modos o regímenes productivos, de los cuales uno ocupa la posición *dominante*. Es cierto que en la sociedad antigua subsistía, como plano de fondo del sistema económico, un inmenso número de pequeñas unidades domésticas de economía cerrada o esencialmente autárquica, sobre las que se apoyaba una parte sustancial del ingreso fiscal por tributación —al lado del botín de guerra y de otras formas del impuesto—. Pero la subsistencia de esa estructura productiva de carácter tribal, heredada de épocas históricas anteriores, no desvirtúa la gran importancia del desarrollo de la industria manufacturera en los grandes centros urbanos u orientada hacia éstos, así como el relieve de una agricultura

[25] *Ibid.*, p. 143.

latifundista de signo lucrativo —especialmente en amplias zonas del orbe romano—. Pues bien, ambos fenómenos productivos descansaban fundamentalmente sobre el trabajo esclavo. Respecto de las manufacturas, dice J. Toutain que «lo que mejor parece caracterizar esa organización industrial son los talleres de esclavos. Esos talleres podían pertenecer a particulares: el padre de Sófocles poseía un taller de esclavos herreros; el padre de Cleón, un taller de esclavos que fabricaban instrumentos de cuerda; las fábricas de armas de Lisias y del padre de Demóstenes ocupaban mano de obra servil. El Estado también empleaba esclavos para las obras públicas. En las minas y en las canteras, el personal de explotación se reclutaba exclusivamente en la clase servil; los documentos que poseemos acerca de las minas de Laurion no mencionan para nada a los asalariados». Y concluye: «el trabajo servil era de tal modo la forma normal de la mano de obra industrial que propietarios de esclavos los alquilaban frecuentemente a patronos o contratistas. Algunos esclavos podían ser alquilados individualmente o por grupos, por talleres completos. El alquiler de esclavos se convirtió incluso en una profesión»[26]. Refiriéndose al sector agrario, especialmente en el área romana, señala Toutain que «el trabajo servil sustituyó, en la mayoría de los dominios, al trabajo libre. Roma e Italia vieron afluir año tras año prisioneros de guerra, capturados por las legiones en todos los campos de batalla de Occidente y de Oriente [...] Además, una verdadera trata hacía estragos en el Mediterráneo Oriental [...] El gran mercado de los esclavos era la isla de Delos, donde, según Estrabón, algunos días, más de 10.000 desgraciados eran sacados a subasta. Los grandes propietarios romanos e italiotas podían procurarse por precios que variaban según la edad, el vigor y las aptitudes de los individuos,

[26] Cf. J. Toutain, *La economía antigua* (trad., México, 1959, p. 54).

una mano de obra abundante, segura y que, por uniones entre esclavos de una misma hacienda, por los *nacimientos de hijos de esclavos* desde el primer día, crecía y se multiplicaba sin cesar»[27]. La demanda creciente de esclavos estimula el robo, el secuestro y la piratería como expedientes, al lado de la guerra, para el suministro de esclavos allí donde la procreación y las fuentes legales no bastaban. Refiriéndose a la introducción de esclavos en gran escala a partir de las últimas décadas del siglo IV a. C., W. L. Westermann señala ilustrativamente que sólo entre el año 200 y el 150 a. C., la estimación de 250.000 prisioneros de guerra convertidos en esclavos «no parece ser demasiado grande»[28]. *Esta estimación en un historiador* como Westermann —siempre atento a rebajar los cálculos al mínimo tolerado por testimonios indubitables—, unida al hecho de que dicha cifra se añadía a la población esclava ya existente y a todos los demás incrementos derivados del comercio, la trata, la legislación penal y el crecimiento demográfico, permiten atribuir al *trabajo esclavista* una importancia de primer plano. Si añadimos los factores estructurales de la manufactura esclavista y la agricultura latifundiaria —correspondientes a la esfera de las relaciones de producción propiamente dichas—, la gran expansión del capital comercial y financiero y la generalización del dinero acuñado —factores correspondientes a la esfera de las relaciones de distribución y cambio, si bien inmediatamente sobrepuestos a las estructuras productivas—, nos encontramos con una configuración económica cualitativamente diferente de la característica de las grandes formas imperiales anteriores. Así, lo que N. Poulantzas denominaría *matriz* del modo de producción antiguo vendría a caracterizarse por

[27] *Ibid.*, p. 211. *Vid.* también E. Meyer, *op. cit.*, pp. 160-161.
[28] Cf. W. L. Westermann, *The slave systems of Greek and Roman antiquity* (Philadelphia, 1964, por cierto dedicado a la memoria de M. I. Rostovtzeff, p. 62).

la específica forma de articular el modo de producción de significado predominante en las áreas más progresivas de la Antigüedad —el modo de producción esclavista, de signo eminentemente urbano o mercantil— con el modo de producción tribal en las áreas atrasadas —pequeñas unidades domésticas cerradas, de signo rural y autárquico—. Esta peculiar articulación se extendía a la específica forma de inserción de la contradicción campo-ciudad dentro de la dinámica de la *lucha de clases* en el ámbito urbano, lucha que constituía el motor de la sociedad antigua desde el punto de vista socio-político e ideológico; esta lucha se basaba en las disyunciones clasistas *hombre libre-esclavo* y *propietario-desposeído.* Por consiguiente, parece legítimo seguir utilizando, con las debidas especificaciones y reservas, el concepto de *sociedad antigua esclavista,* consagrado por la historiografía marxista, para designar la peculiarísima figura de la sociedad helenística y romana. Por lo demás, es evidente que, como sucede en todas las *sociedades precapitalistas,* en la sociedad antigua la *conciencia de clase* no pudo tener la suficiente transparencia que le permitiese quedar directamente articulada con la base económica en su integridad.

Todas las formaciones ideológicas del mundo antiguo se alzan sobre la *estructura esclavista* fundamental que lo caracteriza; y aunque esa estructura fundamental experimenta transformaciones y pasa por momentos de máxima expansión y de eventuales contracciones, su presencia permanente constituye el nivel fundante de todas las ideologías antiguas y, por tanto, también de todas las grandes formas de la *conciencia estoica*[29].

M. Weber, cuya autoridad en este tema no es ciertamente magra, pudo escribir que «la cultura antigua es una *cultura de esclavos.* Desde el co-

---

[29] Para un conocimiento detallado del sistema esclavista antiguo, es esencial el trabajo de W. L. Westermann que acabo de citar.

mienzo existe, junto al trabajo libre de la ciudad, el trabajo servil de la campiña; junto a la división libre del trabajo por el comercio de cambio en el mercado urbano, la división obligada del trabajo por la organización de la producción en las haciendas campesinas...»[30]. Naturalmente, hay que agregar que también en el trabajo urbano hacía sentir su peso la mano de obra esclava. Esta *cultura de esclavos*, anterior en su génesis a la aparición del pensamiento estoico, vino sin embargo a quedar paradójicamente asociada a una mentalidad cuya fisonomía general está bien representada por este pensamiento. Si el apogeo de la producción esclavista se sitúa en los dos últimos siglos anteriores a la era cristiana y en el primero de ésta, resulta entonces necesaria la conexión —repito, necesariamente ambigua y paradójica— entre ambos fenómenos.

La relación *sociedad esclavista-ideologías estoicas* remite a conexiones de sentido tan evidentes que apenas exigen especiales argumentos probatorios. En este punto, conviene disipar un malentendido —aunque hayamos de adelantar ciertas conclusiones de este estudio—. Se ha asociado frecuentemente al estoicismo con la doctrina antiesclavista. Pero la abolición de la *esclavitud* no constituye una enseñanza de los estoicos de la Antigüedad. El *estoicismo* acepta inequívocamente la nobleza y la esclavitud en cuanto *instituciones sociales*: en estas cuestiones —como, en definitiva, en todos los problemas de política concreta— es tan conservador como cualquier otra filosofía del siglo IV a. C. Aunque la Estoa antigua favorecía abiertamente el trato humanitario de los esclavos —considerados como seres también capaces de alcanzar la sabiduría—, la discusión de este asunto, una vez más, «era puramente teórica y ética», evidenciando ese gran conservadurismo

[30] Cf. M. Weber, *La decadencia de la cultura antigua* (en *Revista de Occidente*, t. XIII, 1926, p. 31).

que caracteriza a las grandes ideologías de la época, aunque pudieran ser «radicales en sus postulados teóricos»[31]. Como indica E. Bréhier[32], la diferencia del estoicismo respecto de otras escuelas consiste en haber concebido las relaciones de justicia entre todos los hombres, en tanto iguales, como inseparables del *ideal de sabiduría.* Efectivamente, el derecho natural que sustenta la *kosmopolis* ideal entraña la noción de una humanidad universal para la que moral y justicia son indisociables; por consiguiente, el espíritu del *ideal estoico* superaba la categoría jurídico-política de *esclavitud,* pues en este contexto teórico el hecho de ser amo *(despoteia)* era tan nocivo como el de ser esclavo *(doulosyne):* sólo el sabio *(sophós)* es noble y libre, porque sólo él es capaz de una acción autónoma; esclavos son los malos y los ignorantes[33]. La conocida máxima, que recoge una opinión anterior a los estoicos, según la cual «por naturaleza ningún hombre es esclavo» (*ánthropos ek physeos doûlos oudeís*)[34], adquiere con ellos un nuevo estatuto teórico: como sólo el espíritu es noble o esclavo, la situación jurídica concreta en que se encuentre *socialmente* el individuo reviste poca importancia. Todo hombre debe cumplir su destino desde la posición social en que ya esté[35]. Lo importante es el «hombre interior» y la libertad de su albedrío.

Como se ve, la conexión del estoicismo con la sociedad esclavista obedece a la actitud general

---

[31] Cf. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico* (trad., Madrid, 1967, vol. II, p. 1261). Para la doctrina estoica sobre la esclavitud, *vid.* W. L. Westermann, *op. cit.*, pp. 40, 116-117 y 156-157; P. A. Milani, *La schivaitù nel pensiero politico: I. Dei Greci al Basso Medioevo* (Milano, 1972, 155-236).

[32] *Vid.* E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (Paris, 1951, pp. 266-270).

[33] *Vid.* Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* VII, 121-122 (cito por la versión de R. D. Hicks, London, 1966, 2 vols.).

[34] *Stoicorum veterum fragmenta* III, 352 (cit. por M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* trad., Firenze, 1967, vol. I, p. 274).

[35] Es de interés observar que la análoga recomendación de San Pablo (*Colosenses* 3.22; *Efesios* 6.5; *Gálatas* 3.22) parecería un eco de esta actitud.

de la Antigüedad en estas cuestiones. Solamente cabe subrayar aquí la tonalidad intensamente alienante del discurso estoico: al tiempo que mantiene una actitud esencialmente conformista respecto de las instituciones sociales y jurídicas, retira todo fundamento espiritual a las distinciones que no deriven de una excelencia moral. La constante *elitista* de las ideologías estoicas conduce a una aristocracia del espíritu en el marco de una igualdad humana de principio; lo cual no impide que el estoicismo considere las relaciones económicas entre esclavo y propietario como relaciones similares a las que este último mantiene con el obrero asalariado: su fundamento radica, en ambos casos, en un *intercambio de servicios*[36] —es decir, una relación sinalagmática—, y sólo varía su duración: vitalicia en un caso, temporal en el otro. Como diría Epicteto, el *servus* no es sino un *perpetuus mercennarius*. Las relaciones de explotación humana quedan, así, legitimadas: no sólo las relaciones de producción basadas en la esclavitud, sino todas las formas de explotación del trabajo productivo, pues la noción de *intercambio de servicios* incluye a todas; y, por consiguiente, quedan sólidamente protegidas las estructuras de dominación de la sociedad antigua.

Esta doctrina es característica de una conciencia *alienada*, toda vez que *desdobla* la existencia humana en *un mundo ideal* —la ciudad cósmica, donde la igualdad humana sólo reconoce la oposición del *sapiens* y del *stultus*— y *un mundo real* —la ciudad terrestre, en la que la categoría de *intercambio de servicios* preserva la cruel explotación de las clases sociales inferiores—. Su significación final consiste en la eficacia con que proyecta en las moradas celestes la escisión y las contradicciones internas de la estructura socioeconómica. Esta dualidad no es, en sí misma, sino

[36] Cf. *S. V. F.* 351-353.

un *producto social*[37], pues refleja las relaciones de producción de la *sociedad esclavista* en un período en el que el propio obrero asalariado (*mercennarius*) comienza ya a experimentar todos los rigores de una existencia proletaria que lo identifica, de hecho, a la condición servil. Las exhortaciones estoicas de que el amo dispense un trato humano a sus esclavos traicionan la función eminentemente legitimadora y estabilizadora del sistema social de explotación, en el marco de una conciencia fuertemente alienada. El estoicismo brindaba al esclavo y al oprimido fórmulas de ilusoria liberación interior, mientras los mantenía en posición de efectiva dependencia en el ámbito de su vida real.

2. *La evolución ideológica del estoicismo en la sociedad antigua*

Importa, seguidamente, analizar cómo, mediante leves alteraciones, la figura ideológica de la concepción estoica de la vida cumple funciones sociales y políticas varias, que se perfilan en estrecha conexión con aquel nivel de la superestructura que está en más inmediato contacto con la estruc-

---

[37] Cf. K. Marx, *Tesis IV y VII sobre Feuerbach.*
Obsérvese que las clases dominantes suelen aferrarse obstinadamente a la creencia de un *mundo dual*, haciendo recurrentemente de esta dualidad un postulado ideológico capital —en sus variadas y sutiles formas—, tan favorable a la preservación de sus intereses de clase. Dicho postulado se transforma así en una *idea dominante* de primer rango. Recuérdese que Marx y Engels señalaron lúcidamente que "el pensar de la clase dominante es también el pensar dominante de cada época; o dicho de otro modo, la clase que es la potencia *material* dominante, es también la potencia *espiritual* dominante. La clase que dispone de los medios de la producción material, dispone por ello mismo de los medios de la producción intelectual, de tal manera que... el pensar de aquellos a quienes son rehusados los medios de producción intelectual están sometidos a la vez a esta clase dominante. Los pensamientos dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes tomadas bajo la forma de ideas; así, pues, son la expresión de las relaciones que hacen de una clase, la clase dominante; dicho de otro modo, son las ideas de su dominación". (Cf. K. Marx-F. Engels, *L'ideologie allemande*, Paris, Edit. Sociales, 1953, pp. 38-39).

tura básica: el nivel de la *praxis* política. Las transformaciones de esa figura ideológica operan preponderantemente a este nivel[38], de tal manera que, en el marco de la permanente conexión fundamental del estoicismo con la sociedad esclavista, las *ideologías estoicas concretas* reflejan los sucesivos momentos de la constelación *política* que integra los diversos factores socio-económicos de la situación. El hecho de que este estudio centre en las doctrinas estoicas el área ideológica del período que va desde la muerte de Alejandro hasta Marco Aurelio, no significa que solamente el *estoicismo* sea pertinente para la configuración de dicha área, pues también el pensamiento de Epicuro, entre otros, desempeña un papel ideológico de primer orden. El *epicureísmo* vino a representar —pese a las importantes diferencias que lo separaban del estoicismo— una especie de exasperación de la actitud evasiva que caracterizó a las doctrinas de los primeros estoicos, si bien nunca alcanzó el grado de difusión popular y de acomodación política que convirtió al estoicismo en la ideología por antonomasia de la Antigüedad tardía. El *estoicismo post-alejandrino* o *helenístico* (ss. IV-III a. C.) y el *estoicismo de la época imperial* (ss. I-III d. C.) corresponden, respectivamente, a períodos políticos en los que la anarquía o el agotamiento se reflejan ideológicamente en actitudes de *evasión* o de *resignación.* Por el contrario, el *estoicismo helenístico-romano* (ss. II-I a. C.) refleja el momento en que una potencia de refresco, ya en la plenitud de energías de la edad adulta, irrumpe en la palestra mediterránea oriental. En ese momento histórico, el estoicismo, mediante la asimilación de elementos eclécticos y oportunas acomodaciones, cobra una función ideológica nueva al servicio del *éthos* latino y de los intereses

[38] En virtud de la reciprocidad dialéctica *estructura-superestructura,* como supuesto metodológico de primera importancia. Esa reciprocidad reintegra al *materialismo histórico* toda su virtualidad explicativa de las *conexiones ideológicas,* aun las más sutiles y opacas a primera vista.

hegemónicos de la República romana, y adopta una actitud de abierta *colaboración.*

Veamos brevemente las líneas de base de esta sucesiva inserción socio-política del estoicismo.

La visión estoica del mundo, por su propia naturaleza y por la orientación final que imprime a la conducta humana, conduce a la *aceptación* de la realidad en todos sus niveles, incluido el orden social y político. La ética estoica postula una vocación humanizadora y de espiritualización de las relaciones comunitarias, y un ideal de justicia; pero la vivencia del destino (*heimarménē*) y la creencia en un *lógos* ordenador *(prónoia)* imponen, a la postre, una voluntad incesantemente renovada de *conformidad* con las eventualidades cotidianas en cuanto signos de la arcana dispensación natural. Lo que importa para el hombre es la pureza de sus intenciones, no los resultados de sus actos. Como apunta A. J. Festugière, «el verdadero estoico, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista, es fundamentalmente un puro contemplativo. Siempre está mirando al todo, y eso le basta»[39]. Por eso, prefiere sufrir la injusticia que cometerla, preservar la pureza de la voluntad que asegurar la eficacia de los actos.

El estoico sabe que la naturaleza le ha dado la facultad de autodeterminarse; pero sabe también que esa facultad no puede actuarse contra el *kósmos,* pues es impotente frente a la armonía universal y sus designios. Así canta Cleantes al dios estoico: «tuyo es el cosmos que gira en torno a la tierra, te sigue adonde tú lo conduces, se pliega espontáneamente a tu querer»; porque «el bien y el mal marchan juntos, una sola razón reina eternamente, abarca todo armónicamente»; «nada, señor, se produce sin ti, ni sobre la tierra ni en el éter divino de la bóveda celeste, ni en el mar...»[40].

---

[39] *Vid.* A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks* (trad., Berkeley, 1960, p. 109).

[40] *Vid.* A. J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* (Paris, 1949, vol. II, pp. 310-25).

Esta íntima obediencia al orden (*kósmos*) obliga a soportar el mal y a asegurarse, antes de obrar, de la naturaleza valiosa (*axía*) de nuestra acción, evitando a toda costa la acción nociva (*apaxía*). «No el esfuerzo para alterar las circunstancias exteriores —escribe B. Farrington—, sino el esfuerzo para adaptarse a ellas, es todo lo que postula (el sabio estoico). Su más alto punto fue la resignación, sea la del emperador o la del esclavo»[41]. La moral estoica no era, ciertamente, una doctrina para el hombre de las realidades políticas, inmerso en un mundo de tensiones y ambigüedades. El estoico sólo podía prestar su aquiescencia (*synkatáthesis*) a los actos cuya naturaleza valiosa se presentase con evidencia arrebatadora (*katalēptikē' phantasía*) y cuyas consecuencias no alterasen la existencia del sabio imperturbable (*atárachos*) e impasible (*apathē's*).

Dentro de esa unidad temática esencial, las ideologías estoicas, como toda construcción intelectual, son apenas comprensibles —en su motivación profunda y en su operación práctica— si se las aísla de la compleja urdimbre de la situación histórica en que surgen. Atendiendo a esta incardinación histórica concreta, el pensamiento estoico aparece cumpliendo sucesivamente funciones sociales y políticas diversas, de modo que es lícito hablar de sucesivas *ideologías* en el seno de ese gran movimiento intelectual[42]. La primera ideología estoica corresponde a la perspectiva propia de su fundador —Zenón de Cittium— y se inscribe en una circunstancia histórica de relativa unidad: la que denominaré, como ya se indicó,

[41] Cf. B. Farrington, *Science and politics in the ancient world* (London, 1965, p. 117).

[42] Quizás el defecto del excelente trabajo filológico de Max Pohlenz, en su monumental obra *Die Stoa. Geschichte eines geistigen Bewegung* (Götingen, 1959. Traducción italiana de V. E. Alfieri, Firenze, 1967), radica en no haber subrayado adecuadamente las metamorfosis de la función ideológica del estoicismo. Este defecto es, por lo demás, inherente a todos los trabajos sobre este movimiento filosófico, salvo contados atisbos de algunos estudiosos del mundo helenístico y romano.

período post-alejandrino o helenístico (323-202 a. C.). La segunda, iniciada por Posidonio, corresponde al *período helenístico-romano* (202-27 a. C.). La tercera, representada inicialmente por Séneca, pertenece al primer *período imperial romano* (27 a. C.-180 d. C.). Se trata de una periodización convencional —como todas— y aproximada, pero no arbitraria: además de corresponder a segmentos claramente significativos de la historia política, éstos constituyen límites cronológicos aproximativos para las vidas de los grandes pensadores estoicos que trazaron las líneas básicas de las ideologías que se impusieron en cada uno de los tres períodos.

El *tránsito ideológico* a que me vengo refiriendo parece claro en sus aspectos fundamentales. La esencia misma de la inflexión intelectual de la que arranca la actitud estoica —continuando y, a la vez, contraponiéndose a la actitud cínica— entraña una *ambigüedad* constitutiva que matiza decisivamente la conducta de los estoicos en el plano político y social. Esta ambigüedad ocupa ya el centro de la reflexión filosófica de Zenón: de manera ciertamente paradójica, se trata de una actitud evasiva sin ánimo de desertar, de alejamiento en la convivencia, de apoliticismo práctico en el contexto de la corresponsabilidad ciudadana. El hombre ya no se define como *zôon politikón*, sino como *zôon koinōnikón* —animal comunitario—. El cambio de adjetivo está saturado de hondas consecuencias. La herencia de Zenón, tan rica en potencialidades de adaptación, nos ofrece el notable espectáculo de una ideología que, nacida en el horizonte socio-político de la época de los diádocos como ideología de optimista evasión, pasaría a funcionar —mediante oportunas alteraciones de acento e incorporación de nuevos ingredientes— como ideología legitimadora de la política expansionista de la República romana y su protectorado del Mediterráneo oriental, en un primer momento; y, seguidamente, como ideología susten-

tadora de la sociedad hondamente resignada y pesimista de la época imperial. *Indiferencia evasiva, entrega esperanzada, conformidad resignada*: he ahí tres aperturas ideológicas diversas —cada una de ellas íntimamente articulada en el marco socio-político en que cobra vigencia— de aquella extraña inflexión que Zenón introdujo en el criticismo cínico. Las metamorfosis ideológicas de la concepción estoica del mundo —que hicieron posible su éxito multisecular— derivan de su gran susceptibilidad a las amalgamas eclécticas, de su ambigüedad constitutiva, de su versatilidad teórica para afrontar exigencias históricas diversas, de las propias virtualidades dialécticas incoadas en la específica relación *sujeto-mundo* que la caracteriza. En la filosofía estoica original, una vez clausurada la etapa de anarquía post-alejandrina, el *climax* del subjetivismo a que había conducido el optimismo vital de la gran individualidad helénica, recién liberada de las ataduras de la *pólis*, había de dejar paso a un paulatino aflojamiento de la tensa relación *sujeto-mundo*, y a un concordismo pragmático que funciona —aunque continúe postulando verbalmente las paradójicas soluciones de la primera escuela— como una ideología protectora de los intereses de las clases senatoriales y oligárquicas de la República del Tíber en su etapa colonialista. Luego, cuando el *éthos* romano entra en el dilatado proceso de crisis que se inicia con la primera dinastía imperial, el estoicismo parece querer restaurar la actitud anímica de los fundadores, pero en verdad introduce un nuevo talante que transforma hondamente la orientación ideológica del pensamiento estoico: la relación *sujeto-mundo* vuelve a tensarse y exasperarse, pero ahora la asunción metódica del mundo ya no es vivida como garantía inmarcesible de la autarquía de la gran individualidad confiada, fuerte y arrogante, como prenda de ilimitados horizontes de felicidad personal, sino como la pesada carga de aceptar la insoslayable implicación en un

mundo que es el nuestro, que es malo y que estamos condenados irremediablemente a alimentar y potenciar sin pausa. Atenazados por este mundo, aquellos antiguos experimentan un dolor que ningún artificio teorético puede en verdad suprimir; aunque el *sophós* estoico de la época imperial sigue haciendo valer el protocolo teórico de sus maestros de escuela, su actitud vital ya no es la del filósofo alejandrino, con su innato optimismo y sus ojos nuevos para el orto de un mundo, con su arrogante mirada a la palestra de la algarabía política de unos simples epígonos, sino la actitud que corresponde a un pesimismo incurable y abrumador que busca refugio en los repliegues más íntimos del alma religiosa, orientada hacia un dios confinado cada vez más en la allendidad. Este estoico es un misionero, como su predecesor, pero sólo un misionero del consuelo, de la resignación, de la soportable agonía. ¡Qué lejos estamos de un Zenón, de un Cleantes, de un Crisipo!... La relación con el mundo de este nuevo pastor de almas denuncia una ruptura insalvable entre el sujeto y su sociedad, y al mismo tiempo una asunción desencantada de esa sociedad. Se perfila, así, una ideología conservadora encaminada a la perpetuación del orden político vigente, pero no a la manera del estoicismo medio —concordismo triunfalista— sino como ideología de resignación piadosa, apoyada en un radical desdoblamiento psicológico. Es la ideología de una sociedad inerme frente a una autoridad despótica pero indispensable ante la amenaza inminente de un caos social general. Se siente, a la vez y trágicamente, la necesidad del orden establecido y su irremediable depravación moral.

3. *La configuración histórica del mundo post-alejandrino*

La muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) constituye una fecha de gran significación, no porque

se inicien con ella los fenómenos decisivos de la desintegración del mundo de la *pólis* en su modelo clásico —pues dicho proceso hunde sus raíces en las transformaciones económicas, sociales y políticas que acompañan a las guerras peloponésicas—, sino porque representa el punto de arranque de un nuevo período histórico en el que aquellos fenómenos emergen sin obstáculos, al nivel de la conciencia colectiva y adquieren, así, todo su dramatismo y eficacia [43]. En el año 323 se cierra súbitamente, de otra parte, la gran aventura personal de Alejandro y, con ella, la esperanza de establecer un marco jurídico-político adecuado al gran espacio histórico-geográfico que constituyó el campo de acción de aquel destino personal. La época post-alejandrina o de los sucesores (*diádochoi*) representa un dilatado paréntesis que evidencia la incapacidad de aquéllos para estructurar eficazmente ese gran espacio penetrado espiritualmente por el legado helénico, conduciendo a su inevitable destrucción por el poder ascendente de Roma, llamada primero a intervenir (200 a. C.) en las disputas orientales y, luego, a asumir la herencia alejandrina, no sólo por la mayor potencia bélica de su pueblo, sino también por su excepcional aptitud para las tareas del Estado y para las creaciones del derecho. Ahora bien, el período *post-alejandrino o helenístico,* desde el año 323 hasta el 202 —en que Roma, tras el golpe asestado en Zama a Cartago, queda libre para intervenir activamente en el Mediterráneo oriental—, presenta una peculiaridad y cohesión que permiten considerarlo como expresivo correlato histórico

---

[43] Como se sabe, fue J. G. Droysen, en su *Geschichte Alexanders der Grossen* (1833), y luego en su *Geschichte des Hellenismus* (2 vols. de 1836 y 1843), quien inició esta periodización de la historia helénica, si bien lo hizo en el marco restringido de los acontecimientos políticos y bélicos, conforme a su concepción de la historia. Para él, las naciones que no se apoyen en un gran Estado militarmente fuerte están llamadas a perecer; el énfasis en esta convicción le llevó a descuidar, con una mentalidad muy prusiana, la importancia de los factores económicos, sociales y espirituales en la vida histórica.

del *estoicismo* original, aquel movimiento que va de Zenón de Cittium (336-264) a Cleantes (331-232) y Crisipo (280-210). Unos ciento veinte años cuyo rasgo más notorio es la inseguridad política y el sentimiento de precariedad existencial, como consecuencia de la quiebra de referencias vitales estables en las cuatro dimensiones básicas de la realidad humana: condiciones económicas, estructura social, convivencia política y sistema de creencias.

El nuevo período emerge de una circunstancia histórica de profundas repercusiones: la declinación del Estado-ciudad como marco de todos los aspectos de la vida del hombre griego de la época clásica. Hasta entonces —y desde su configuración paulatina a partir de los procesos de *synoikismós*, a que se refiere Aristóteles en su *Política* (I, 1)— la *pólis* —originariamente, simple ciudadela— constituía el entorno económico, social y espiritual de la vida en cuanto comunidad de gentes (*koinōnía*) con independencia propia (*autárkeia*) bajo el imperio de una ley (*nómos*) y de una organización (*politeía*) reguladoras de sus poderes y funciones. Este carácter universal de la *pólis* queda reflejado en la definición aristotélica del hombre como un *zôon politikón*, y en su consideración de la ética como una rama de la *prâxis* del Estado (*politikḗ'*). Es decir, sólo el ciudadano (*polítes*) era un hombre en plenitud, porque sólo en cuanto tal estaba vocado a la felicidad y a la perfección. Así, «una *pólis* existe —escribe Aristóteles— por razón de una vida buena, y no sólo por razón de la vida», porque es «la unión de familias y aldeas en una vida autosuficiente y perfecta, es decir, una vida honorable y feliz»; constituye, así, el bien supremo [44]. Esta concepción del Estado está muy distante de la del hombre de hoy, al que su adecuada comprensión exige un considerable esfuerzo de concentración mental.

[44] Cf. Aristóteles, *Política*, III, 9.

La *pólis*, durante al menos tres siglos, aportó a los helenos un estímulo decisivo para sus más brillantes creaciones, pero a la vez les impuso importantes limitaciones de su horizonte político y espiritual, limitaciones que sellarían, en definitiva, el destino fatal de aquella forma original de vida [45]. La apretada articulación de los factores económicos, sociales, políticos y espirituales en el seno de la organización ciudadana se refleja en la vida doméstica, en las técnicas y relaciones de producción, en las funciones de administración y de gobierno, en el código ético, en el sistema de valores y creencias, en las formas religiosas y en las pautas mentales. A título ilustrativo, recordemos la interpenetración de las categorías étnicas y del parentesco —*génos, phylai, phrátriai, pátrai*, etcétera— con las categorías económicas —rurales y urbanas—, políticas y militares, de una parte, y con las religiosas e intelectuales, de otra. El hecho revelador de que no exista en el seno de esa organización un clero profesional, y de que las obligaciones cultuales —plegarias y sacrificios— estuviesen vinculadas a ciertas familias o fueran cometido de los magistrados [46], da la medida de esa interpenetración. Así, el panteón helénico, rigurosamente articulado en la particularidad de cada *pólis*, venía a constituir la cúpula de un organismo perfectamente integrado que totalizaba la vida pública y privada —hasta donde este deslinde podía tener sentido para un griego clásico—. Pero ese mismo ideal de existencia humanística había de poner en marcha el ejercicio especulativo de la interrogación y la crítica, socavando así paulatinamente, unido al proceso de transformación de la vida material, los cimientos de la comunidad ciudadana [47], al tiempo que el sistema

---

[45] *Vid.* A. J. Toynbee, *Hellenism. The history of a civilization* (London, 1959, pp. 44-59), para un excelente balance de lo positivo y lo negativo de esta forma de vida.

[46] *Vid.* A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses* (trad., Buenos Aires, 1960, p. 11).

[47] *Vid.* E. Bevan, *Stoics and sceptics* (London, 1959, pp. 24-25).

político de la Hélade se aproximaba a su crisis definitiva. Entre el año 431 y el 404 a. C., ese sistema se desintegra, marcando la derrota de Atenas en las guerras peloponésicas el ocaso del esplendor de la *pólis*. La subsiguiente supremacía de Esparta, primeramente, de Tebas, después, así como el fugaz renacimiento político de la propia Atenas, no hacen sino precipitar, mediante una incesante rivalidad devastadora, ese destino al que el peso de Macedonia daría el golpe final. La victoria de Keronea (339 a. C.) consagró la hegemonía macedónica, que en el Congreso de Corinto, al año siguiente, recibiría el reconocimiento indiscutido de las ciudades griegas. La *monarquía territorial* suplanta al sistema de gobierno de la *pólis*, y el proceso correlativo de transformación de los fundamentos de ésta da paso a una nueva etapa de la historia, cuyo primer eslabón es precisamente ese período que discurre desde la muerte de Alejandro Magno hasta la irrupción de Roma en el Mediterráneo Oriental [48]. El hombre helénico va a dejar de pensar y de vivir exclusivamente en términos de la *pólis*; no porque ésta desapareciera, pues, como advierte oportunamente E. Schwartz, «con la destrucción de las repúblicas ciudadanas por las monarquías macedónicas quedó un poco velado, pero no desapareció en manera alguna, el antiguo ideal que exigía que el hombre pusiera todas sus energías al servicio de la comunidad ciudadana; no desapareció del todo, entre otras razones, porque las nuevas monarquías dieron entrada en su organismo a las ciudades; para los helenos libres, sólo en ellas regía un derecho ciu-

---

[48] En la ingente literatura sobre este período, las siguientes lecturas pueden ofrecer una exposición sucinta pero sustancial: M. P. Nilsson, *Greek piety* (Oxford, 1948, pp. 66-91); A. J. Festugière, *op. cit.*, pp. 11-20; G. Murray, *Five stages of Greek religion* (New York, s. d., 3.ª ed., pp. 76-118), para la crisis espiritual; y W. R. Agard, *What democracy meant to the Greeks* (Madison, 1960, pp. 175-251); W. Jaeger, *Demóstenes* (trad., México, 1945, *passim*); M. I. Rostovtzeff, *Greece* (trad., New York, 1963, pp. 203-241); A. Dekonski *et alii*, *Grecia* en (*Historia de la Antigüedad* de V. Diakov y S. Kovalev, trad., México, 1966, vol. II, pp. 165-221), para la crisis económica, social y política.

dadano y no imperial. Bien que la comunidad ciudadana se hubiese convertido en una forma política de segundo orden, esta forma era aún bastante fuerte para mantener ligado a ella al individuo, salvo que la ambición o el espíritu de aventura lo lanzasen al mundo o que lo libertase una filosofía individualista»[49]. El único punto que hay que matizar de esta advertencia consiste en señalar que ese «antiguo ideal» seguía teniendo no poca inercia histórica, pero justamente no era ya un *ideal*, sino el obstáculo al ideal representado por esas filosofías individualistas que miraban hacia el mundo en gestación. En efecto, el fenómeno determinante radica en que el horizonte de la *pólis* va siendo sustituido por el del *mundo habitado* (*oikouménē*), porque al dejar la comunidad ciudadana de representar la última referencia de la vida, al pasar a ser unidad de segundo orden, su clásica función directora quedaba radicalmente alterada. Ahora, el sistema de creencias y valores, así como la organización económica, social y política, tendrán una articulación final en las nuevas unidades hegemónicas —las *monarquías helenísticas*— y, por encima de éstas, en el entorno totalizador de la nueva forma de vida —la *oikouménē*—[50]. Por otra parte, como indica E. Meyer, «esto determina un poderoso auge, pero, al mismo tiempo, un marcado desplazamiento de las relaciones comerciales. Junto a la nueva ciudad cosmopolita de las costas de Egipto pasa ahora a primer plano, sobre todo, el Asia Menor. Van quedando relegadas en todas partes las pequeñas ciudades perdidas en medio del campo, que no pueden seguir ya afirmándose en su antiguo retraimiento y en su autarquía, dentro del gran tráfago universal. Pasa a ocupar su puesto, ahora, la gran ciudad, verdadero punto de sustentación del desarrollo y que

[49] Cf. E. Schwartz, *Figuras del Mundo antiguo* (trad., Madrid, 1942, pp. 174-5).

[50] *Vid.* E. Barker, *The political thought of Plato and Aristotle* (New York, 1959, pp. 497 y ss.).

surge, unas veces, enlazándose a otros centros urbanos anteriores (tal es, por ejemplo, el caso de Efeso, Esmirna y Apamea), y otras veces por un acto de fundación de un gobernante [...] La ciudad desplaza al campo y las grandes ciudades absorben a las pequeñas». La nueva cultura universal se inscribe, así, en un efectivo marco socio-económico en el cual la ideología dominante habilita un espacio para que el individuo tome conciencia de su propia vida íntima y de sus intereses en cuanto persona. El estoicismo original aporta el *rationale* del nuevo cosmopolitismo de masas, el cual «no trae consigo sencillamente —como escribe Meyer— el retorno a las antiguas condiciones de vida, a la sencillez primitiva»[51]. Los dos rasgos sobresalientes de la fisonomía social son ahora, en notorio contraste, el lujo desenfrenado de la nueva civilización urbana cosmopolita y la proletarización de una masa creciente de campesinado desarraigado de su entorno agrario tradicional y arrojado a la vida marginal en la ciudad. A la desintegración del orden político clásico le acompañaba la desarticulación del orden socio-económico tradicional.

Al morir Alejandro, en 323 a. C., tiene lugar una primera partición de su imperio, pero sólo tras la batalla de Ipso (301 a. C.) se produce el reparto definitivo, en cuya virtud Macedonia y Grecia pasan a Casandro y sus sucesores, hasta que, en progresivo declive, se convierten en provincias romanas en el 146 a. C.; Siria queda bajo el poder de Seleuco, hasta que pasa a ser provincia romana en el 64 a. C.; Tracia queda para Lisímaco, y se unirá primero a Siria y luego a Macedonia, convirtiéndose finalmente en provincia romana en el mismo año 64; y Egipto es para Ptolomeo, y se conserva en poder de la dinastía lágida hasta pasar también a ser provincia romana tras la victoria de Octaviano en el año 30 a. C. La instauración

[51] Cf. E. Meyer, *op. cit.*, pp. 109-110.

del Principado en el año 27 a. C. significa el comienzo de un nuevo período.

La agitada historia política de estas monarquías ensombrece el entorno vital de la época, cuyo rasgo más general es el cambio súbito, el ruido de las armas, la precariedad de la existencia y la crisis de la responsabilidad moral. En tal situación, la diosa fortuna (*Týchē*) incorpora para el hombre de entonces el único principio de paradójica explicación de un mundo de contingencias inexplicables [52].

El alma antigua, muy impregnada aún de referencias mágicas, buscaba siempre una explicación trascendente de la incoherencia y absurdo de la vida presente. Como señala A. J. Festugière, «un rasgo más importante de la época helenística fue favorable a la unión personal con dios: el sentido de la inestabilidad de los asuntos humanos. Aquí, las circunstancias políticas juegan un papel decisivo. No se encuentra período de la historia más atormentado que el de los primeros siglos de la época helenística. Hubo innumerables guerras entre los sucesores de Alejandro, y un sin fin de cambios de fortuna. El vencedor de hoy era el vencido de mañana; pensemos solamente en la carrera de Demetrio Poliorcetes. Entre los reyes de Macedonia, de Siria, de Egipto, la guerra no concluía jamás. Las ciudades griegas eran tan pronto aliados de una potencia como enseguida de otra. Luego surge el poder de Roma, y una serie de conflictos de Roma con la Liga Aquea, con Filipo V y Perseo, con Antíoco III. De la mano de todas estas guerras viene la miseria. Los campos son arrasados; el mar, infestado de piratas; en parte alguna puede encontrarse una vida segura. El tipo del soldado endurecido, el mercenario, se hace común. De todo esto nace y halla amplia acogida la noción de que todo en este mundo está gobernado por un poder inconstante

[52] *Vid.* M. P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 84-91.

y cruel, por la Tyche o Fortuna, o incluso por el azar (*to autómaton*), un poder completamente indiferente al individuo, que es como una frágil embarcación zarandeada por las rudas aguas de la vida. Esta idea de la Fortuna, aplicada primeramente a los asuntos públicos, es trasladada a los privados. ¿Cómo puede un hombre creer en una Providencia justa y sapiente? La vida de cada uno de nosotros está dirigida por la ciega diosa»[53]. Contra este sentimiento de incongruencia ética, insoportable a la larga, el estoicismo va a ofrecer, precisamente, una interpretación original de la vida, según la cual lo irracional es sólo apariencia, pues el *kósmos* es indefectible y regido por la razón. Veamos, en primer lugar, los rasgos de la situación en que irrumpe esa fascinante empresa de consuelo moral.

Las *monarquías helenísticas* presentan, aún en su diversidad, ciertos rasgos comunes[54]: el rey era la encarnación del Estado y la fuente de la ley; los ministros y funcionarios eran *sus* hombres, a quienes designaba y reemplazaba a su voluntad; *su* consejo de «Amigos» era un órgano meramente asesor; las provincias estaban gobernadas por *stratēgoi*, con poderes militares; los actos regios sólo tenían validez en vida del monarca y caducaban a su muerte; la corte y la guardia personal (*ágēma*) jugaban un papel importante en la vida política. En el marco de ese poder regio casi absoluto, las ciudades griegas ocupan un lugar subordinado, significando para ellas este período el tránsito paulatino desde la posición de ciudades-estados hasta la de municipalidades del orbe romano. La articulación *pólis-monarquía* presenta dos modelos: la inserción de las ciudades como aliadas libres, siguiendo la tradición de Alejandro —tal como hicieron Antígono I y Demetrio a la inicia-

---

[53] Cf. A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, cit., pp. 40-41.

[54] *Vid.* W. Tarn—G. T. Griffith, *Hellenistic civilization* (London, 1959, pp. 47-125).

ción de sus mandos, y luego Antígono Doson y Antígono II Gonatas intermitentemente—; y la sujeción de las ciudades, colocando a su frente a gobiernos oligárquicos o a tiranos. Este último tiende a ser el modelo predominante, aunque la maquinaria institucional de la *pólis* clásica se mantenga parcialmente, con más o menos cambios. En general, el signo visible de la mayor sujeción o libertad vino a ser la tributación, cada vez más difícil de soportar. Frecuentemente, las ciudades se integraban en ligas o en formas de *koinōnía,* por impulso natural o por influencia regia; o bien se agrupaban en unidades mayores por el conocido procedimiento del *synoikismós.* Se registra, así, un fortalecimiento de las formas federales o confederales, llamadas a jugar importantes papeles —como se ilustra con la actividad de las ligas aquea y etolia—. En conjunto, puede decirse que este período lega al siguiente, si no *unas* monarquías con futuro, sí el brillante futuro de la idea de *la* monarquía. Porque, en efecto, «la estabilización y el equilibrio de potencias así establecidas —como escribe Rostovtzeff— nunca estuvieron firmemente fundamentados ni jamás permanecieron tranquilos por mucho tiempo. Fueron socavados desde muy pronto por algunos elementos de la situación: por la rivalidad política entre las tres monarquías hegemónicas, que originó guerras continuas en que los Estados menores tomaron parte activa; por la lucha feroz de las ciudades griegas por su independencia política y sus conflictos entre sí, agravada y complicada por las discordias internas y revoluciones sociales en algunas ciudades principales; por la desintegración lenta pero continua de la monarquía seléucida bajo la presión de las guerras exteriores, de la invasión gálata de Asia Menor y del renacimiento del espíritu nacional en India e Irán. Las consecuencias de la inestabilidad del equilibrio de potencias se sintieron con más agudeza en Grecia, la parte más débil y menos consolidada

del mundo helenístico. El rasgo principal de su vida fue un empobrecimiento gradual relacionado con la cada vez más firme emancipación económica de Oriente respecto de la madre patria griega, empobrecimiento que fue responsable del renacimiento de un desasosiego social y económico muy agudo» [55].

En el plano social y económico, la situación debe caracterizarse a partir de la nueva situación del hombre, pues «el hombre —escribe W. Tarn en expresiva síntesis— como un animal político, como una fracción de la *pólis* o ciudad-estado que se autogobierna, había terminado con Aristóteles; con Alejandro, comienza el hombre como un individuo. Este individuo necesitaba considerar la regulación de su propia vida y también sus relaciones con los otros individuos que con él componían el 'mundo habitado'; para responder a la primera necesidad, surgieron las filosofías de la conducta; para responder a la segunda, ciertas ideas nuevas de fraternidad humana. Estas se originaron el día —uno de los momentos críticos de la historia— en que, en un banquete en Opis, Alejandro oró por una unión de los corazones (*homónoia*) entre todos los pueblos y por una mancomunidad de macedonios y persas; fue él quien por primera vez trascendió las fronteras nacionales y concibió, aunque fuera imperfectamente, una hermandad de hombres en la que no habría ni griego ni bárbaro» [56]. No interesa ahora discutir ni la paternidad de esta visión, ni sus efectos prácticos, pero sí subrayar que el acontecimiento pudo reflejar una situación real en su horizonte espiritual último. Los factores económicos y sociales sustentaban y, a su vez, eran sustentados por la nueva imagen del hombre como *zôon koinōnikón* y portador de la concordia.

---

[55] Cf. M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, cit., p. 1164. *Vid.* especialmente vol. II, pp. 1162-1432.
[56] Cf. *op. cit.*, p. 79.

Debemos preguntarnos, no obstante, cuáles eran las bases económicas y sociales de esta soñada *homónoia*. Sin duda, el modelo de *monarquía territorial* en el período post-alejandrino tendía a debilitar todas las instancias políticas intermedias entre el individuo y el monarca, con la consiguiente homogeneización social y su correlato cultural: la *masificación* general de las pautas mentales y de los comportamientos prácticos. Este fenómeno se fundaba en la quiebra de las categorías sociopolíticas de la *pólis* y en la universalización de los sistemas de creencias; pero no en la igualación económica o en el debilitamiento de las clases, en sentido económico-social [57]. Por lo pronto, como escriben Tarn y Griffith, «subyaciendo a todo, había dos diferencias radicales y cruciales: se trataba de un mundo vacío de máquinas y lleno de esclavos. Este último hecho no puede encarecerse nunca lo bastante. Para ver la sociedad helenística tal como existió, el telón de fondo de la esclavitud no debe ser perdido jamás de vista; y aspiraciones tales como la libertad y la fraternidad —incluso las revoluciones mismas— comportan a menudo un sentido de irrealismo cuando uno recuerda que una extensa parte de la población estaba, para la mayoría de las gentes, excluida del campo visual de aquéllas» [58].

El rasgo más característico de este período consiste en el marcado contraste entre un cierto incremento de la prosperidad entre las clases altas y la miseria de las clases productoras —no sólo de los esclavos, sino también de los trabajadores manuales libres—.

En el *modo de producción* de la sociedad antigua, la *plusvalía* se extraía fundamentalmente del trabajo agrícola, es decir, del campesinado, y era apropiada por la clase de grandes terratenientes —a la que se debe la génesis del Estado-ciudad—;

---

[57] *Vid.* para esta cuestión, W. Tarn—G. T. Griffith, *op. cit.*, cap. III.

[58] *Ibid.*, p. 4.

a su lado, los grandes arrendatarios, comerciantes y artesanos vivían también del superproducto agrario, si bien los pequeños artesanos y los obreros de las manufacturas industriales contribuían, a su vez, a rentabilizar una cuota de la *plus-valía* global, en beneficio de los grandes propietarios y comerciantes. Así, los campesinos, los artesanos y los obreros de las manufacturas constituían la base de una pirámide en cuyos niveles superiores se encontraban los grandes propietarios, los prestamistas y usureros —especulación dineraria— y los comerciantes en gran escala —especulación mercantil—; en un nivel intermedio se situaban los arrendatarios de dimensión media y los pequeños comerciantes. La base explotada comprendía, pues, el conjunto de los campesinos asalariados o poseedores de fundos de mera subsistencia —una vez pagadas las rentas estipuladas—, de los artesanos más pobres o que trabajaban por cuenta ajena, y de los trabajadores asalariados de las manufacturas industriales —y, por supuesto, de los esclavos—.

Como la fuente básica de la *plus-valía* era la renta agrícola, la sociedad antigua orientaba los mecanismos de la ganancia hacia la acumulación de la propiedad agraria: todos procuraban añadir más tierras a la ya poseída; al mismo tiempo, la motivación predominante de esa acumulación era el *consumo* luxuario y el confort vital, simbolizados por la posesión de latifundios. Pero aunque la base económica de la sociedad antigua seguía siendo, aún en su época de madurez, de carácter *agrario*, no puede subestimarse la importancia del *comercio* y el peculiar relieve que adquirió en su seno el capital mercantil. Es justo afirmar, con M. Olmeda, que «la independencia de la actividad comercial respecto a los regímenes de producción precapitalista es la consecuencia del predominio en todos éstos de la agricultura consuntiva, de la producción doméstica de manufacturas, que sobrevive hasta el régimen capitalista, incluso

junto al régimen de manufactura artesanal»[59]. Pero esta afirmación no debe oscurecer la gran importancia del *capital comercial,* cuyos *límites estructurales* dentro de las *sociedades precapitalistas* analizó magistralmente K. Marx. Dejemos hablar a sus propios textos. El comercio y el capital comercial, dice Marx, «son anteriores al régimen de producción capitalista», pues «su función consiste exclusivamente en servir de vehículo al cambio de mercancías»; se trata de procesos económicos encuadrados «en la órbita de la circulación»[60]. Como la condición de existencia del *capital comercial* es sólo la *circulación simple* de mercancías y dinero, resulta que esa forma de capital es *independiente del modo de producción.* «Cualquiera que sea el régimen de producción que sirva de base para producir los productos lanzados a la circulación como mercancías —ya sea el comunismo primitivo, la producción esclavista, la producción pequeño-campesina o pequeño-burguesa, o la producción capitalista—, el carácter de los productos como mercancías es siempre el mismo, y como tales mercancías tienen que someterse al proceso de cambio y a los cambios de forma correspondientes. Los extremos entre los que sirve de mediador el capital comercial constituyen para él factores dados, exactamente lo mismo que para el dinero y para el movimiento del dinero. Lo único necesario es que estos extremos existan como mercancías, lo mismo si la producción es una producción de mercancías en toda su extensión, que si sólo se lanza al mercado el sobrante de los productores que producen por su propia cuenta, después de cubrir con su producción sus necesidades inmediatas. El capital comercial facilita simplemente el movimiento de estos extremos que

[59] Cf. M. Olmeda, *Las fuerzas productivas y las relaciones de producción en la Antigüedad grecorromana* (cit., p. 106).

[60] K. Marx, *El Capital* (trad., México, vol. III, p. 314). *Vid.* en general todo el capítulo XX (*Algunas consideraciones históricas sobre el capital comercial*).

son las mercancías, como las premisas de que tiene que partir». Aunque «el comercio estimula siempre la creación del producto sobrante destinado al cambio», la proporción de la producción que entra en el comercio «depende del modo de producción, y alcanza su máximo al llegar a su pleno desarrollo la producción capitalista» [61]. Las sociedades precapitalistas se orientan fundamentalmente a la producción de *valores de uso,* y la debilidad del sector de *valores de cambio* explica el carácter eminentemente parasitario del capital comercial en ellas. En expresivas metáforas expresa Marx este hecho: «los pueblos comerciales de la Antigüedad —escribe—, existían, como los dioses de Epicuro, en los intersticios del mundo o, por mejor decir, como los judíos en los poros de la sociedad polaca. El comercio de las primeras ciudades y los primeros pueblos comerciales independientes que llegaron a adquirir un desarrollo grandioso descansaba, como simple comercio intermediario que era, en el barbarismo de los pueblos productores entre los que actuaban aquéllos como mediadores» [62]. Ahora bien, así como en las sociedades donde no surge todavía una verdadera *clase de comerciantes,* «es el esclavista, el señor feudal, el Estado que percibe el tributo quien aparece como apropiador y, por tanto, como vendedor del producto» —así sucede «bajo la esclavitud, bajo la servidumbre, en el régimen tributario (para referirme a sociedades de tipo primitivo)»—, en sociedades como la griega o la romana en su fase de madurez surge la figura del *comerciante* que «compra y vende para muchos» [63], de tal manera que esta concentración de compras y ventas en manos del comerciante rompe el vínculo original entre los bienes de consumo y las necesidades originales del comprador. La expansión comercial en la sociedad antigua introduce, pues, una nota

---

[61] *Ibid.,* p. 315.
[62] *Ibid.,* p. 319.
[63] *Ibid.,* p. 315.

diferencial respecto de sociedades más atrasadas. Aunque la producción siga siendo predominantemente *producción de valores de uso*, la mediación de una clase mercantil especializada hace posible reducir esos valores de uso a *mercancías*. Es cierto que el capital comercial no llega a alterar la naturaleza del modo de producción sobre el que opera, pero también lo es que «todo el desarrollo del capital comercial tiende a dar a la producción un carácter cada vez más orientado hacia el valor de cambio, a convertir cada vez más los productos en mercancías». Así, el llamado *capitalismo antiguo*, aunque no logre superar la *independencia* de la circulación respecto de la producción, agiliza en tal grado la circulación de la riqueza, estimulado por el afán de lucro, que llega a transformar la faz económica de las sociedades precapitalistas cuando se las contempla desde las atalayas de las grandes urbes que las dirigen. Evidentemente, sólo en el ámbito de la producción capitalista «el capital comercial deja de tener como antes una existencia propia e independiente, para convertirse en un aspecto especial de la inversión de capital en términos generales»[64], no habiendo alcanzado jamás este nivel la sociedad antigua —como se explicará más adelante—. El apogeo económico de la sociedad antigua genera lo que Marx denomina *sustantivación del proceso de circulación*. En efecto, «el patrimonio comercial independiente como forma predominante del capital constituye la sustantivación del proceso de circulación frente a sus extremos, los cuales son los productores entre quienes se efectúa el cambio. Estos extremos conservan su independencia ante el proceso de circulación, y éste se mantiene independiente ante ellos». Por consiguiente, sólo «en el proceso circulatorio se desarrolla el dinero como capital. El producto empieza a desarrollarse como valor de cambio, como mercancía y como di-

[64] *Ibid.*, p. 316.

nero *en la circulación*». Por ello, a diferencia de lo que ocurre en el modo de producción capitalista, «la circulación no se ha apoderado aún de la producción, sino que se comporta con respecto a ella como su premisa dada»; ni tampoco el proceso de producción «se ha asimilado aún la circulación como una mera fase» [65]. Mommsen, por no haber entendido esto, habla en su célebre *Historia de Roma* de *capital* y de *dominación capitalista* en la sociedad grecorromana [66], creyendo utilizar términos unívocos. En rigor, para que pueda hablarse de *capitalismo* en sentido económico específico, es indispensable que la forma del *capital* derivada directamente de la *circulación* —el *capital mercantil*— aparezca reducida a «una de las formas del capital en su movimiento de reproducción». Pero esta condición jamás fue alcanzada en el mundo antiguo, pues entrañaba, además de otros supuestos que tardarían en ofrecerse, la radical superación del modo de producción precapitalista. La *sustantivación del proceso de circulación* está en razón inversa del desarrollo de la producción capitalista, y determina el carácter específico de la *ganancia* en la sociedad antigua, así como sus límites estructurales. «Como el movimiento que desarrolla el capital comercial es el movimiento D — M — D', tenemos que la ganancia del comerciante se realiza, en primer lugar, mediante los actos que se desarrollan solamente dentro del proceso de circulación, es decir, en los dos actos de la compra y la venta, y en segundo lugar, en el último de estos actos, el de la venta. Es, por tanto, una ganancia de enajenación, *profit upon alienation. Prima facie,* la ganancia comercial pura, independiente, aparece imposible mientras los productos se vendan por sus valores. Comprar barato para vender caro es la ley del comercio. No se trata, pues, de un cambio de equi-

[65] *Ibid.,* p. 317 (subrayado mío).
[66] *Ibid.,* nota 2 en p. 317.

valencias»[67]. La proporción cuantitativa del cambio de mercancías sufre siempre, en las sociedades precapitalistas, de un carácter fortuito. La forma *valor* aún no adquiere el primer rango en el ámbito del tráfico mercantil, porque los bienes siguen aún concibiéndose predominantemente como *valores de uso* y no como *valores de cambio.* Así, «mientras el capital comercial sirve de vehículo al cambio de productos de comunidades poco desarrolladas, la *ganancia comercial* no sólo aparece como engaño y estafa, sino que se deriva en gran parte de estas fuentes. Prescindiendo de que explota las diferencias existentes entre los precios de producción de distintos países (y en este sentido influye sobre la compensación y la fijación de los valores de las mercancías), aquellos modos de producción hacen que el capital comercial se apropie una parte predominante del producto sobrante, ya sea al interponerse entre distintas comunidades

[67] *Ibid.*, p. 318. Obsérvese que a esta situación de unas relaciones de cambio *fortuitas*, causada por un escaso desarrollo de la forma del *valor*, corresponde una aporía teórica paralela. En efecto, advertía Aristóteles que "el cambio no podía existir *sin la igualdad*, ni ésta *sin la comensurabilidad*" —es decir, como glosa Marx, "si no mediase alguna igualdad sustancial"—. Pero no pudo proseguir su análisis y se contentó con pensar que las equiparaciones en el cambio eran un simple "recurso para salir del paso ante las necesidades de la práctica".

Tropezaba el Estagirita con la carencia de un *concepto de valor* como trabajo humano abstracto, o sea, como sustancia común de los valores de uso. Como escribe Marx conclusivamente, "Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo [...] el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano igual*, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo.* El secreto de la expresión de valor, la *igualdad y equiparación de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo; en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros *como poseedores de mercancías.* Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber *descubierto en la expresión de valor* de las mercancías una *relación de igualdad.* Fue la limitación histórica de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, 'en rigor', *esta relación de igualdad*" (*Vid.* K. Marx, *op. cit.*, vol. I, p. 26).

cuya producción se orienta aún esencialmente hacia el valor de uso y para cuya organización económica tiene una importancia secundaria la venta por su valor de la parte del producto lanzada a la circulación y, por tanto, la venta del producto, en general; ya sea porque en aquellos antiguos modos de producción los poseedores principales del producto sobrante con quienes el comerciante trata, el esclavista, el señor feudal de la tierra, el Estado (por ejemplo, el déspota oriental), representan la riqueza de disfrute a la que tiende sus celadas el comerciante [...] El capital comercial, allí donde predomina, implanta, pues, por doquier un *sistema de saqueo,* y su desarrollo, lo mismo en los pueblos comerciales de la Antigüedad que en los de los tiempos modernos, se halla directamente relacionado con el despojo por la violencia, la piratería marítima, el robo de esclavos y el sojuzgamiento (en las colonias); así sucedió en Cartago y en Roma...» [68].

Aparte de estos límites impuestos al capital por la naturaleza estructural de la economía antigua, no deben perderse de vista los límites que también imponía a todo desarrollo en sentido capitalista el hecho de la predominancia de la producción *agraria* sobre cualquier otra esfera productiva. Pero precisamente el predominio de la producción agrícola imponía su vasallaje a las demás formas de producción para el *consumo.* La economía antigua, salvo en el período de florecimiento de la producción esclavista —y esto limitado a ciertas zonas—, descansaba sobre un neto predominio de pequeñas unidades agrarias eminentemente autárquicas. Esta forma esencialmente cerrada de la *producción doméstica* subordinaba a su propio ritmo consuntivo la producción de casi toda la gama de demás productos de consumo directo. Señala Marx que «en la economía natural en sentido estricto, donde ninguna parte o sólo una

[68] *Ibid.,* pp. 319-320.

parte insignificante del producto agrícola entra en el proceso de circulación, e incluso sólo una parte relativamente insignificante de la porción del producto que constituye la renta del terrateniente, como ocurre por ejemplo en muchos latifundios de la antigua Roma [...], el producto sobrante de las *grandes fincas no* se halla formado exclusivamente, ni mucho menos, por los productos del trabajo industrial. El trabajo casero artesano y manufacturero como ocupación accesoria combinada con la agricultura, que forma la base, constituye la condición del régimen de producción sobre que descansa esta economía natural de la Antigüedad [...] Y hasta en las sociedades agrícolas de la Antigüedad que presentan mayor analogía con la agricultura capitalista, en Cartago y en Roma, se advierte una semejanza mayor con la economía de plantaciones que con la forma correspondiente al verdadero régimen capitalista de explotación»[69]. No obstante, el efecto de *erosión* del capital comercial sobre la base agraria de la economía doméstica antigua, y el impacto producido por la gran abundancia y relativa baratura de la mano de obra esclava, en la producción latifundista, explican los caracteres peculiares del modo de producción antiguo en su fase de madurez, es decir, tanto el florecimiento de una producción agraria de signo *lucrativo* y muy orientada hacia el *mercado,* como el auge de la explotación *comercial* y la *concentración dineraria* en pocas manos. «El desarrollo del comercio y del capital comercial —escribe Marx— hace que la producción se vaya orientando en todas partes hacia el valor de cambio, que aumente el volumen de aquélla, que la producción se multiplique y adquiera un carácter cosmopolita; desarrolla el dinero hasta convertirlo en dinero universal. Por consiguiente, el comercio ejerce en todas partes una influencia más o menos disolvente sobre las

[69] *Ibid.,* vol. III, p. 729.

organizaciones anteriores de la producción, las cuales se orientaban primordialmente, en sus diversas formas, hacia el valor de uso. Pero la medida en que logre disolver el antiguo régimen de producción dependerá primeramente de su solidez y de su estructura interior. Y el sentido hacia el que este proceso de disolución se encamine, es decir, los nuevos modos de producción que vengan a ocupar el lugar de los antiguos, *no dependerá del comercio mismo,* sino del carácter que tuviese *el régimen antiguo de producción.* En el mundo antiguo, *los efectos del comercio y el desarrollo del capital comercial se traducen siempre en la economía esclavista;* y según el punto de partida, *conducen simplemente a la transformación de un sistema esclavista patriarcal, encaminado a la producción de medios directos de subsistencia, en un sistema orientado hacia la producción de plusvalía.* En el mundo moderno, por el contrario, desembocan en el régimen capitalista de producción»[70]. La falta de articulación estructural entre *producción* y *capital* se hizo patente en la Antigüedad misma, donde se producía el paradójico fenómeno de que, a veces, ciertos factores circunstanciales similares determinaban resultados divergentes. Así, como indica Marx, «la antigua Roma desarrolló ya en los últimos tiempos de la República el capital comercial hasta un límite más alto que nunca en el mundo antiguo, sin necesidad de que el desarrollo industrial experimentase progreso alguno; en cambio, en Corinto y en otras ciudades griegas de Europa y del Asia Menor el desarrollo del comercio va acompañado por una industria altamente desarrollada»[71].

Tras esta morosa pero necesaria explicación de la especificidad del capitalismo antiguo, valiéndose de los propios textos, irreemplazables, de Marx, retornemos a la descripción de las condiciones de vida en la sociedad helenística.

---

70 *Ibid.,* vol. I, pp. 320-321 (subrayado mío).
71 *Ibid.,* p. 321.

En el mundo griego, los límites de la miseria se medían por la inseguridad en la satisfacción de la necesidad más elemental: la totalidad de la vieja Grecia vivió siempre bajo la amenaza del *hambre*. Al mismo tiempo que un cierto florecimiento del comercio y de la manufactura industrial —esta última, siempre de escaso desarrollo— enriquecían a algunos individuos, la subsistencia de la masa dependía decisivamente del nivel de precios de los alimentos de primera necesidad. Una consecuencia directa de esta situación de precariedad vital fue la sensible contracción demográfica: la limitación voluntaria de la natalidad y la práctica del infanticidio —especialmente para las hembras—, la emigración al Asia y el recurso al servicio mercenario en los ejércitos de los reinos helenísticos; todos ellos fueron procedimientos eficaces para suprimir la superpoblación. Este fenómeno es prueba elocuente de la indigencia general. La despoblación entrañó un desequilibrio demográfico que estimuló en cierta medida la emancipación de esclavos y la afluencia de extranjeros, con la consiguiente mezcla de sangres y la quiebra de las líneas de estratificación social estamental de la *pólis*. Ahora, paulatinamente, sólo la riqueza o la pobreza tiene significado social; cada vez cuenta menos el estamento, la familia, la raza, la ciudadanía. Los metecos, los libertos y aún los esclavos podían llegar a insertarse indiscriminadamente en la convivencia social si su bolsillo o el de sus protectores lo permitía. Las enseñanzas estoicas estimulaban las manumisiones, en ciertas condiciones, pero ese relativo estímulo fue ayudado «por la consideración mundana de que el trabajo barato estaba haciendo no rentable a la esclavitud en la industria» [72]. Pero en todo este período, los esclavos adquiridos en el mercado eran todavía mucho más numerosos que los nacidos en el *oîkos*, constitu-

[72] *Vid.* W. Tarn—G. T. Griffith, *op. cit.*, p. 104.

yendo en conjunto un porcentaje preponderante de la fuerza de trabajo. Sólo la creciente pauperización de los trabajadores libres venía a actuar como factor moderador del empleo de esclavos en la industria y en ciertos sectores de la producción agraria, pero sin llegar a afectar a la función predominante del esclavo en la vida doméstica.

Sin embargo, la pauperización del trabajador libre es el fenómeno más significativo del período; un fenómeno que no podía paliar la asombrosa liberalidad de algunos ricos en ciertas situaciones de emergencia para el abastecimiento de las ciudades, pues tal liberalidad no entrañaba el menor ánimo de transformar las estructuras económicas, ni de crear instituciones asistenciales de manera sistemática y permanente.

El *modo de producción* del mundo antiguo —con su escasísimo desarrollo industrial y evidente predominio de la agricultura y la artesanía— no ofrecía las bases de una verdadera conciencia proletaria; los grandes centros urbanos «tendían naturalmente a formar una clase proletaria, pero de *consumidores*; las pocas industrias del helenismo eran pequeñas y diseminadas, y no había ningún proletariado de *productores* con conciencia de clase» [73]. Se trata de masas trabajadoras agrarias o artesanales con bajísimo nivel de ingresos o salarios, de condición libre o servil, cuyo común denominador era la desposesión económica permanente y un nivel de consumo de mera subsistencia. Por los escasos y, sobre todo, fragmentarios datos que poseemos para este período, sabemos que el nivel de subsistencia se traducía para la isla de Delos, a mediados del siglo III a. C., en una tasa de salarios del orden de dos óbolos por cabeza y seis óbolos (=una dracma) por familia; un obrero calificado sólo ganaba, a lo más, cuatro óbolos diarios, y uno no-calificado, apenas dos

[73] *Ibid.*, p. 119.

óbolos —y a veces aún menos—. Como advierten W. Tarn y G. T. Griffith, «el trabajo libre no calificado, que podía reemplazarse por esclavos, no podía elevarse por encima de la tasa del trabajo servil, y ocasionalmente descendía por debajo de ésta. Por consiguiente, comparada con la que existía en el siglo IV a. C., la distancia entre el rico y el pobre se hizo mayor»[74]. Es este el fenómeno más catastrófico del período, llegando el grado de *pauperización* a provocar el reparto eventual gratuito de cereales para evitar *in extremis* situaciones de inanición colectiva. El *panem et circenses* tiene aquí su tenebroso precedente.

El efecto directo de la pauperización fue el constante malestar social y el temor obsesivo de la *revolución social*. Las clases burguesas trataban de modelar la vida con arreglo a sus exclusivos intereses[75], sin la menor preocupación por la existencia proletaria; acudían, para ello, a su poder de clases dominantes y a todos los recursos del poder político. Ya en el siglo IV, las gentes acomodadas habían visto en Macedonia al campeón del orden establecido, como lo prueba que en los tratados entre Alejandro y las *póleis* de la Liga de Corinto se previese la represión de todo movimiento sedicioso dirigido a la abolición de deudas, la división de la tierra, la confiscación de la propiedad privada o la liberación de esclavos. En el año 303 a. C., Demetrio establece previsiones semejantes para la resucitada Liga.

Interesa subrayar que para un *proletariado* caracterizado por el solo denominador común de la *pauperización* —y no por la conciencia común de una situación de clase apoyada en estructuras capitalistas de producción—, el programa de la *revolución social* se articulaba según una perspectiva *consumista* polarizada en la simple redistribución de la propiedad, jamás en su abolición; ese modelo redistributivo tenía una vertiente positiva

---

74 *Ibid.*, p. 120.
75 *Vid.* M. Rostovtzeff, *op. cit.*, vol. II, pp. 1255-1262.

—división de tierras y confiscación de bienes— y otra negativa —abolición de deudas y liberación de esclavos—. Como señala certeramente J. J. Goblot, la diferencia histórica esencial radica en que, «en las épocas anteriores a la era burguesa, no existe aún la clase apta para hacerse el *agente histórico* de una transformación social radical, tanto que la destrucción de la forma antigua y el nacimiento de la forma nueva constituyen un proceso mucho más lento, complejo y doloroso, que en la mayoría de los casos no logra realizarse plenamente y permanece inacabado. La vía de la 'revolución pasiva', como decía Gramsci, es entonces, en cierto modo, la vía más normal, y todo sucede como si las clases dirigentes, *adaptando* 'desde arriba' la organización social al desarrollo de las fuerzas productivas, estuvieran en condiciones de resistir de una manera cuasi indefinida a toda *transformación* profunda. Sin embargo, si ciertas sociedades llegan con éxito *más o menos* completo a desprenderse de este 'estancamiento relativo', es gracias a un particular concurso de circunstancias que provocan 'fortuitamente' una ruptura en la continuidad de su desarrollo, jugando así los 'azares destructores', de una manera o de otra y como *naturalmente*, el papel que asumirá más tarde un agente histórico *consciente*» [76]. En el período que nos ocupa no asistimos a ninguna *ruptura* sensible en el tejido de la sociedad esclavista, pero sí a un desgaste paulatino de la misma, que entraría en un lento proceso de agonía después de los fastos romanos. Por el momento, la protesta social consistía sólo en el intermitente sobresalto de una clase deprimida, sin futuro y sin esperanza; y como dice Rostovtzeff, «en los pocos casos en que tuvo éxito la revolución social, fue resultado de coyunturas políticas que movieron a los caudillos del día a prestar su apoyo a las aspiraciones sociales del prole-

[76] Cf. J. J. Goblot, *op. cit.*, pp. 178-179.

tariado»[77]. Pero el éxito no sobrepasaba la coyuntura, y las ilusiones utópicas venían a quebrarse contra la pertinacia roqueña del orden establecido.

Esas ilusiones, no obstante, presentaban una figura recurrente: se trataba de suprimir las relaciones serviles de dominación personal y establecer un nuevo *reparto* de la propiedad que evitase el avasallamiento económico y jurídico. Este último aspecto se refería a la situación de aquellos hombres que habían perdido su libertad como resultado de su endeudamiento; el apoyo de estos hombres, al tiempo que potenciaba la fuerza de la revuelta social, quitaba a ésta todo viso de *sinceridad* clasista. En efecto, como indica M. Weber, en la sociedad antigua el problema de las capas de la nobleza *declassée* a causa de las deudas, constituye el punto de partida característico de las luchas de clase. Estas surgieron primeramente entre los linajes de la ciudad —acreedores— y los campesinos —deudores y esclavos por deudas—, y después fueron los nobles endeudados quienes se pusieron al frente de la revolución social. El *civis proletarius* —ciudadano de pleno derecho— era el típico *declassé* que buscaba apoyo en las capas sociales más bajas. Conviene, pues, tener presente que «los intereses de las capas negativamente privilegiadas de la *pólis* antigua son, en lo esencial, intereses de deudores. Y, a la vez, intereses de consumidores. Por el contrario, van desapareciendo en la Antigüedad de modo creciente, dentro de la política económica urbana, aquellos intereses que en la Edad Media constituyen el gozne de la política urbana democrática, a saber, los industriales [...] Por lo menos, disminuye la importancia de la política de productores. La democracia bien desarrollada de las ciudades helénicas, y también el señorío de los notables en Roma, conoce, sobre todo, en la medida en que entra en cuenta la población urbana,

[77] *Vid.* M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 1257.

intereses de consumidores, junto a los intereses mercantiles» [78].

Así, mientras que el Occidente medieval creaba las bases de la estructura de clases de una sociedad industrial, el mundo antiguo siguió la dirección opuesta, impidiendo que se formase paulatinamente una *conciencia de clase* enraizada en las *relaciones de producción,* y no solamente condicionada por el nivel derivado de las *relaciones de consumo.* Es históricamente evidente que sobre estas últimas relaciones no puede configurarse una *conciencia proletaria* en el sentido eminente del término, pues en una situación de *subconsumo* siempre coinciden individuos de diversa procedencia, sin calificación socio-económica homogénea, desde el punto de vista fundamental de sus funciones en el *modo de producción* de la sociedad correspondiente. Por consiguiente, la explotación económica en el mundo antiguo no ofrecía las características necesarias para una lucha de clases diáfana y congruente, sino que fue solamente estímulo para un creciente malestar que iría erosionando los mecanismos de esa sociedad hasta hacerla morir por agotamiento, no en virtud de una transformación revolucionaria nacida de la dialéctica de los supuestos mismos del modo de producción antiguo.

El *proletariado* de la Antigüedad comprendía, en su definición *consuntiva,* no sólo al esclavo y al asalariado urbano o rural, sino también al campesino pobre, al pequeño artesano y al ex-propietario sin tierras, además del *Lumpemproletariat* de los grandes centros urbanos. En el seno de ese proteico conglomerado, el *esclavo* era el pilar principal de las estructuras productivas, tanto en el *oîkos* como en la manufactura industrial.

Respecto al número de esclavos en los grandes centros urbanos de la Hélade en el período alejandrino, pueden servir de orientación las cifras

[78] Cf. M. Weber, *Economía y sociedad* (trad., México, 1964, vol. II, p. 1025. *Vid.,* en general, pp. 1026-1046).

que se han dado para la Atenas de finales del siglo v a. C., pues, como señala W. L. Westermann, «es probable que la proporción de esclavos relativamente a la población libre no creciera grandemente tras las conquistas de Alejandro, en las áreas penetradas por la emigración y la colonización griegas o en los centros griegos más antiguos ribereños del mar Egeo, a pesar del ensanchamiento del área de recluta de esclavos para el mundo griego y de la obvia extensión de la inversión de capital en esclavos destinados al trabajo en los talleres manufactureros de los recientes centros industriales helenísticos de Egipto y Asia Occidental» [79]. Pues bien, respecto de la población ateniense en torno al año 431 a. C., estamos lejos de la unanimidad historiográfica. F. Engels escribía, refiriéndose a la época periclea, que «en su apogeo, Atenas contaba en total con unos 90.000 ciudadanos libres, comprendidos las mujeres y los niños, más 365.000 esclavos de ambos sexos y 45.000 *metecos* —extranjeros y libertos—. Por cada ciudadano libre se contaba pues, al menos, con 18 esclavos y más de dos *metecos*» [80]. Estas abultadas cifras derivan probablemente de la misma fuente que, ya en 1752, había objetado D. Hume en su ensayo *De la población de las naciones antiguas* [81] —es decir, las noticias de segunda mano del gramático Ateneo—. En esta misma línea de altas cifras figura la información de Aristóteles, en su *Política de los Eginetas,* que adscribía 460.000 esclavos a Corinto y 470.000 a Egina. El helenista contemporáneo A. Zimmern estima, siguiendo a Ch. E. Cavaignac, que hacia el año 431 a. C. Atenas contaba con unos 45.000 ciudadanos adultos, unos 24.000 metecos y entre 75.000 (Francotte) y 150.000 (Meyer) esclavos. Ciñéndose sólo a la población masculina adulta, las cifras serían de 40.000 ciuda-

---

[79] Cf. W. L. Westermann, *op. cit.*, pp. 30-31.

[80] Cf. F. Engels, *L'origine de la famille, de la proprieté privée et de l'Etat*, cit., p. 111.

[81] *Vid.* W. L. Westermann, *op. cit.*, p. 7.

danos, 24.000 metecos y 55.000 esclavos[82]. W. L. Westermann, después de admitir que «debe suponerse un considerable incremento en los números relativos y en la importancia de la población esclava para el período de la llamada *pentēkontaëtia* en Atenas (479-431 a. C.), así como también en las demás ciudades que basaban su vida económica en las pequeñas industrias manufactureras»[83], resume sus conjeturas sobre este punto afirmando que «todos los testimonios realmente significativos apuntan hacia la conclusión de que en el Atica los esclavos no comprendían más de un tercio de la población total, posiblemente no más de una cuarta parte. Hay que conceder que esta afirmación no es más que una sugerencia razonable. Estaría dentro de límites razonables conjeturar que los esclavos en el Atica en la primera fase de las guerras del Peloponeso sumaban de 60.000 a 80.000, incluidos ambos sexos y todas las edades. Debe subrayarse aquí que la población esclava en el Atica excedía probablemente a la de cualquier otra ciudad-estado griega del período anterior a Alejandro, posiblemente excepto Chíos, a la cual Tucídides, 7.40,2, atribuye dudosamente más esclavos que a cualquier otro Estado salvo Esparta. Chíos, sin embargo, no podía alimentar más de un centenar de miles de esclavos»[84]. W. R. Agard da como población de Atenas, en el año 430 a. C., 40.000 ciudadanos, 24.000 metecos y por encima de 100.000 esclavos[85]. Estimación plausible, que puede tomarse como bastante fidedigna, y que acredita la gran importancia de la población esclava en el sistema productivo helenístico[86] —y posteriormente en el orbe romano—. Su omnipresencia, indispensable para la pervivencia de la sociedad

[82] *Vid.* A. Zimmern, *The greek commonwealth* (trad., Oxford, 1961, pp. 174-178 y 415).
[83] *Ibid.*, pp. 6-7.
[84] *Ibid.*, p. 9.
[85] Cf. W. R. Agard, *What democracy meant to the Greeks*, cit., pp. 69-70.
[86] Para el período anterior al 600 a. C., en Grecia, respecto de la esclavitud, *vid.* W. L. Westermann, *op. cit.*, pp. 1-5.

antigua, fue también factor suficiente para la constante depresión salarial de la mano de obra libre, y para descartar la posibilidad de que los intereses proletarios pudiesen cristalizar en asociaciones gremiales de carácter reivindicativo y permanente. La misma gradación que mediaba entre el esclavo y el hombre libre —esclavos por deudas, expropiados, clientes libertos, metecos— otorgaba a la estructura social antigua un sello inconfundible. La propia significación política y militar de la *pólis*, con la consiguiente afluencia periódica de masas de esclavos tras cada campaña afortunada, hacía «imposible que un *dēmos* semejante se orientase primariamente en el sentido de la pacífica actividad *económica* y de la empresa económica racional» [87]. Aunque la declinación de la soberanía urbana en el período post-alejandrino alteró parcialmente esta perspectiva predominante de los *politai*, no pudo originar la transformación del sistema económico antiguo, cuya estructura esencial seguía correspondiendo al de una *pólis* ampliada, constituida por la suma de muchas *póleis* menores o subordinadas que continuaban siendo los hilos del nuevo tejido político. El efecto de mayor consecuencia de esa declinación del organismo de la *pólis* fue la progresiva *pauperización* de los trabajadores libres —próximos a la condición servil— en el marco de un mundo atomizado donde el encaje social venía a depender, casi exclusivamente, de los niveles de renta. Pero este fenómeno, directamente dependiente de la existencia del *esclavo*, no podía por sí solo modificar la situación, viniendo de hecho a reforzarla, al forjar, al lado de la esclavitud legal, un mundo laboral paralelo de condición económica servil, que hacía de la antinomia *riqueza-pobreza* y *explotador-explotado* la fisura más grave de los nuevos Estados helenísticos.

[87] Cf. M. Weber, *op. cit.*, vol. II, p. 1041.

Conviene hacer aquí un breve paréntesis para examinar el sentido económico que entrañaba el empleo en gran escala del *trabajo esclavista* en el mundo antiguo. Hay desacuerdo sobre el *precio comparativo* de la mano de obra esclava. Para algunos historiadores, el *coste* del trabajo del esclavo se caracterizaba por su *baratura*; para otros, su nota distintiva era la *carestía*. M. Weber sostiene que «mientras en la Edad Media el trabajo libre y el comercio de géneros crecen sin cesar y al fin vencen, en la Antigüedad la evolución camina en sentido contrario. ¿Cuál es la causa? Es la misma que limitó el progreso técnico de la cultura antigua: la *baratura* de los hombres, que deriva del carácter peculiar de las incesantes guerras de la Antigüedad» [88]. Sin entrar ahora en su juicio sobre la causa del estancamiento técnico de la sociedad antigua —tema que examino más adelante—, es evidente que Weber tiene *in mente* la baratura provocada por la abundancia de la mano de obra esclava. E. Meyer es más explícito al afirmar que «los obreros libres que se ofrecen para trabajar son caros y rinden poco. Exigen un salario del que puedan vivir; hay que empezar por enseñarles y es harto dudoso que repongan al fabricante el capital invertido en ellos; y, sobre todo, son ciudadanos libres que se hallan en pie de igualdad jurídica y política con los patronos y no, como en el Oriente, gentes acostumbradas desde su infancia a llevar una vida de esclavos. La industria reclama obreros baratos cuyas energías pueda explotar sin limitaciones y que se hallen por entero a su merced». Y agrega: «tal es la raíz que infunde su importancia económica a la esclavitud en Grecia. Esta situación permite al patrono disponer de una mano de obra a la que puede adiestrar para sus fines y estrujar hasta la última gota» [89].

---

[88] Cf. M. Weber, *La decadencia de la cultura antigua*, cit., p. 32.

[89] Cf. E. Meyer, *op. cit.*, pp. 159-160.

Por el contrario, M. Olmeda, siguiendo la tendencia de la historiografía marxista, considera que el trabajo esclavista aparece sólo allí donde falta mano de obra libre, pues es realmente *más costoso* que ésta. Recuerda Olmeda que ya A. Smith opinaba que «el trabajo esclavista, aunque parece que sólo cuesta el importe de su sostenimiento, es en definitiva el más caro. Una persona que no puede adquirir bienes, no puede tener otro interés que comer mucho y trabajar lo menos posible» [90]. En este sentido, no cabe duda que la estrecha vigilancia laboral —ejercida frecuentemente por capataces también esclavos— y el régimen cuartelario de vida impuestos a los siervos vienen a avalar las aprehensiones de A. Smith. Según Olmeda, los factores que entrañan la carestía del trabajo de esclavos son: el mal trato de los utensilios, el desperdicio de las primeras materias, el precio de los esclavos en el mercado, el coste de su manutención, su baja productividad.

Frente a ambas tesis, W. L. Westermann opina que «no hay tampoco ninguna prueba satisfactoria de la teoría de una menor productividad del trabajo esclavista comparado con el trabajo libre. El hecho de la igual paga para el trabajo contratado al día tiene que ser ciertamente considerado como una contradicción de esta teoría. No hay testimonios a mano que muestren una diferencia de trato, en cuanto a horas de trabajo, entre trabajo libre y esclavista dedicados al mismo tipo de labor» [91].

La verdad es que esta polémica olvida que la comparación entre el coste de la mano de obra *libre* y el de la mano de obra *esclava* no puede establecerse sobre la base de considerar constante el *coste del utillaje* empleado en la producción, pues justamente era la calidad del utillaje lo que, al menos en parte, estaba en juego. Pero sobre

---

[90] *Vid.* M. Olmeda, *op. cit.*, pp. 76-88 en general sobre el *trabajo de esclavos.*

[91] Cf. W. L. Westermann, *op. cit.*, p. 15.

todo olvida que el coste del trabajo libre no era una variable independiente, sino que era relativamente bajo —en relación con el nivel medio de precios en general— precisamente a causa de la omnipresente competencia potencial o efectiva del trabajo esclavista, de tal manera que el término de comparación —coste del trabajo libre— estaba originalmente condicionado por el término comparado —coste del trabajo esclavo—. La depresión crónica de los salarios del productor *libre* hallaba su causa fundamental en la existencia de una amplia oferta de productores *esclavos*. Así, la polémica se encierra en un razonamiento en círculo. Pero, además, se olvida que la abundancia de mano de obra servil hacía antieconómico e innecesario el empleo de un utillaje mecánico refinado y costoso, haciendo posible hablar entonces de una *baratura relativa* del trabajo manual con herramientas poco costosas. Aunque la razón estructural básica del estancamiento tecnológico no es la que él sugiere, es cierto lo que dice M. Weber sobre la importancia del trabajo esclavista, al señalar que «la guerra antigua era, a la vez, caza de esclavos; llevaba sin interrupción material humano al mercado de esclavos, y de esta suerte fomentaba el trabajo servil y la acumulación de hombres. Por esta causa, la industria libre quedó condenada a estacionarse en la fase del trabajo a jornal y de encargo, realizado por los hombres sin propiedad. Esto impidió que, gracias a la concurrencia de empresarios libres que trabajaban con jornaleros libres, para el abastecimiento del mercado, se originase la prima o ventaja económica que disfrutan las invenciones que ahorran trabajo, como ha ocurrido en los tiempos modernos. Por el contrario, en la Antigüedad aumenta incesantemente la preponderancia del trabajo servil en el *oîkos* (la casa privada)» [92]. El hecho de que el flujo comercial recayese esencialmente

[92] Cf. M. Weber, *ibid.*, pp. 32-33.

en artículos de lujo o en el suministro estatal de productos de consumo de primera necesidad —para las distribuciones alimentarias gratuitas a la masa de ciudadanos expropiados ociosos, o para el ejército— se explica por el peculiar carácter global de la estructura económica antigua, cuyo elemento básico, común a toda sociedad precapitalista, seguía siendo la existencia de numerosas pequeñas unidades domésticas de régimen económico eminentemente autárquico. Se trataba, pues, para la industria manufacturera urbana y para la producción agraria latifundista, de abastecer un mercado limitado —y comparativamente reducido—. Por todas estas características del modo de producción antiguo, el empleo de esclavos como mano de obra no dependía, en rigor, del nivel de *costes* del factor *trabajo* —preocupación sólo imaginable en una economía *capitalista* moderna, donde el cálculo racional del precio de los factores productivos por unidad de producto es fundamental para la estimación de la *plusvalía*—, sino de los rasgos estructurales del sistema económico, social y político en su conjunto. En términos abstractos, es cierta la observación de Marx de que el *instrumentum vocale* no puede competir con el *asalariado libre* en cuanto al nivel de productividad, que se basa en lo que en una economía capitalista se denomina *tiempo de trabajo socialmente necesario* para determinar el *valor-trabajo;* pero esta categoría sólo encuentra su encaje y relevancia en el modo de producción capitalista.

Reanudando el análisis de la configuración del mercado de trabajo en la sociedad antigua, cabe destacar, con E. Meyer, que la denodada lucha por mantener bajos los precios al consumidor no hizo sino precipitar la situación de endémica crisis económica y distorsión social. El predominio del dinero y el afán de maximizar el lucro mercantil acabaron arruinando la *agricultura* tradicional e implantaron en ella la empresa capitalista. Aunque el proceso alcanza su mayor impor-

tancia en el Mediterráneo Occidental durante el cenit de la República romana, ya antes se manifestó «la fuerza desintegradora y de corrosión de la esclavitud, que entorpece y restringe considerablemente, aunque no lo cierre del todo, el acceso a la industria de la parte de la población privada de medios de vida. Paralelamente con el gran capital va desarrollándose, así, un pauperismo creciente»[93]. Es claro que este pauperismo de desarraigados de la economía agraria tradicional tuvo su vertiente positiva, pues no cabe duda de que la destrucción de esta economía constituía un elemento de progreso en la lenta marcha de la humanidad hacia formas de homogeneización social y política, así como de superación del *estancamiento* económico propio de las sociedades tribales.

El colapso de la hegemonía ateniense, preludio del período alejandrino, inicia una fase histórica en la que «las incesantes revoluciones y los cambios constantes de posesión, la pugna de unos Estados con otros en torno a la hegemonía, sin que ninguno de ellos logre afirmar su predominio durante largo tiempo, todo contribuye a hundir a Grecia en una miseria cada vez más profunda». Así, «crece sin cesar un proletariado carente de medios de vida, pero que no se resigna a morir de hambre, a quien la sociedad organizada no ofrece sustento y que se lo busca como puede, enrolándose en las tropas de mercenarios o entregándose al bandidaje y la piratería»[94].

Este contexto permite comprender el significado real de los movimientos subversivos en las sociedades post-alejandrinas, donde no existían acciones de masa de carácter económico reivindicativo similares a la actividad sindical de nuestros días. No había huelgas, en el sentido propio del término, y cuando, en lugares como el Delta ale-

---

[93] Cf. E. Meyer, en *op. cit.*, *La evolución económica de la Antigüedad*, p. 106.
[94] *Ibid.*, pp. 106-107.

jandrino, los trabajadores se negaban a seguir trabajando, el movimiento no pasaba de la mera protesta negativa, sin objetivos concertados y viables. Era mero exutorio de la desesperación. Por ello, la revuelta o rebelión, o bien era manipulada por caudillos políticos de circunstancia —que raras veces perseguían auténticos objetivos de reforma social—, o bien se convertía en explosión anárquica de acento libertario y utópico. En esta perspectiva, no sólo la *kosmopolis* estoica podía servir de modelo para ilusiones de tonalidad milenarista, sino que arbitristas como Evemero y Yámbulo componen modelos utópicos localizados en supuestas islas del Océano Indico. En el *Estado Solar* de Yámbulo —siglo III a. C.— se propone un modelo comunista radical destinado a abolir la lucha de clases.

En esta atmósfera de disyunción social, el acento proletario raramente está ausente: así, en la sublevación de Cassandria, en 279 a. C., dirigida por Apolodoro; en las subsiguientes revueltas en varias islas; en las grandes revoluciones de Esparta en 244, 227 y 207; en los disturbios de las ciudades de la Liga Aquea en el 200; en la Beocia y la Tesalia; en las revueltas de esclavos de Chíos, Delos, Macedonia, Atica y Pérgamo; y en muchas otras de las que los testimonios faltan o son confusos. La sublevación de Pérgamo, acaudillada por Aristónico en el año 132 —y seguida por el estoico Blosio de Cumas—, se inspiró probablemente en la utopía comunista de Yámbulo. Roma la aplastaría, finalmente, inaugurando una etapa de represión en la que los esplendores imperiales del flamante poder ecuménico no dejarían la menor oportunidad a la actuación de nuevos ensueños y utopías.

El panorama de los demás reinos y regiones del orbe helenístico, aún con señaladas diferencias de estructura y tradición respecto del mundo griego, es esencialmente análogo en lo que se refiere a esa disyunción socio-económica entre explotado-

res y explotados; si bien esta explotación era aún más manifiesta en Asia y en Egipto, a causa de la notable prosperidad y la fuerte acumulación de riqueza de las castas dominantes de esas regiones. Estas capas sociales eran numéricamente exiguas en términos comparativos, y utilizaban su *status* político privilegiado para monopolizar las oportunidades de explotación económica de las clases productivas.

En Asia, el campesinado nativo —«pueblo del rey»— soportaba una condición servil que lo reducía a simple pertenencia del propietario de la gleba, y sólo podía ver su situación relativamente mejorada cuando la tierra a la que estaba adscrito era adquirida por *póleis,* ya existentes o de nueva fundación, dispuestas a conferirles la condición de «asentados» (*katoikoi*) de condición libre y con derecho a sucesión por herencia, a cambio del pago de un impuesto a las ciudades. Sin embargo, la próxima dominación romana puso fin incluso a ésta relativa libertad del campesinado asiático. Antes, el sistema fiscal de los Seléucidas, si bien más flexible y benigno que el de los Ptolomeos —por ejemplo, el impuesto agrario consistía en un porcentaje de la cosecha efectiva, y no una cantidad anual fija cualquiera que fuese el producto recolectado—, unido al sistema de *corvées,* hacía gravitar sobre las espaldas de los humildes una presión impositiva insoportable. Sólo los soldados-colonos griegos —ex mercenarios o conscriptos— que recibían un lote de tierras (*klêros*) formaban una minoría comparativamente privilegiada de cultivadores, asociados generalmente en ciertas formas de agrupación o comunidad (*koiná, políteumata, katoikía*) de rango inferior a la *pólis.*

En Egipto, la influencia de la tradición ciudadana helénica fue menor que en Asia, consistiendo su sistema económico en un gigantesco monopolio de Estado, de base fundamentalmente agraria, que condujo a la más extrema pobreza de la gran

masa de la población. La estructura social que sostenía ese sistema centralista entrañaba una disyunción socio-económica exasperante: un estrato alto —burocracia, casta sacerdotal, clerucos, funcionarios ocupantes de tierras, griegos *politai*— frente a un estrato bajo —la gran masa de *fellahim*—. El campesino nilota sufría la más dura forma de existencia imaginable, aplastado por un sistema eficiente de explotación implacable. En comparación con los niveles misérrimos del mundo griego, los salarios de estas masas parecen inconcebibles: dos a tres óbolos diarios para un artesano, un óbolo para el jornalero en trabajos duros, y aún menos en trabajos ligeros. Tal baratura de la mano de obra libre hacía que en Egipto sólo existiese prácticamente esclavitud en las minas.

Desde el año 216 a. C. en adelante, los levantamientos se suceden aceleradamente contra un sistema de explotación que un ministro de Hacienda (*dioikētēs*) egipcio de la época definió como aquél en que «nadie tiene derecho a hacer lo que desea; todo está ordenado de la mejor manera». Este sistema venía incluso a agravar el estricto régimen de explotación que los nativos egipcios conocieron durante milenios. A partir del siglo III a. C., se hacen frecuentes los plantes en el trabajo, recurso tradicional del proletariado nilota: no eran ahora meros motines en los que el patrón acababa siendo golpeado, sino periódicas retiradas del trabajo en el sector de las minas, de la cantería, de la navegación, que se extendían a trabajadores de toda suerte —campesinos reales, detallistas, policías, hasta funcionarios—. Pero estos plantes «no eran huelgas por mejores salarios o condiciones, pues nada había que obtener; eran el resultado de una negra desesperación, agravada quizás por algún accidente, tal como la demora en el suministro de semillas. Los hombres tenían un arma que la burocracia temía; podían hacer descarrilar la maquinaria, abandonando su

puesto de trabajo. Un anuncio de huelga dice: 'estamos agotados, huiremos'; y generalmente buscaban refugio en algún templo con derecho de asilo»[95].

La despoblación se hizo amenazadora en el siglo II a. C., como consecuencia de esta explotación cruel; la burocracia intentaba paliarla obligando a los que quedaban a un trabajo suplementario, iniciándose así una espiral protesta-represión que acabó empujando al trabajador, ya no a la huelga, sino a la huida (*anachō'rēsis*) a regiones fuera del alcance de la represión, y a la autoridad a implantar el sistema de «responsabilidad colectiva» —de tan infausta memoria en los futuros anales del Imperio romano—. Pese a todos los esfuerzos por preservar un Estado de explotación sistemática y de centralismo riguroso, los reinos ptolemaicos, como las demás soberanías helenísticas, acabaron plegándose al protectorado romano, en un primer momento, y desapareciendo del escenario de la historia como tales Estados, poco después.

En suma, el período post-alejandrino —y el juego de sus múltiples factores se prolonga en el período siguiente, protagonizado por el *protectorado* romano, hasta el año 27 a. C.— representa un reiterado y siempre frustrado intento de articular duraderamente el gran espacio geográfico que había acotado la empresa de Alejandro. En el momento en que Roma iba a iniciar el liderazgo efectivo de este mundo fragmentado, el capitalismo comercial había ido desplazándose de Occidente a Oriente; es decir, de Atenas a Alejandría, Pérgamo y Antioquía. Las guerras intestinas en el territorio de la Hélade, las guerras exteriores entre las grandes monarquías helenísticas, y las luchas de clase, explican el incontenible proceso de decadencia de las ciudades griegas. En especial, la lucha de clases arruinó la prosperidad mercantil,

[95] Cf. W. Tarn—G. T. Griffith, *op. cit.*, p. 199.

pues «fue adquiriendo cada vez más el carácter de una lucha exclusivamente social y económica»[96]. Pero el sentido de esta pugna «no era el incremento de la producción por medio de la mejora de las condiciones de trabajo y de la propulsión y regulación de las relaciones entre el trabajo y el capital, sino la redistribución de la propiedad, fin que generalmente era alcanzado por medios revolucionarios violentos. Redistribución de la tierra y condonación de las deudas (*gēs anadasmós kai chréon apokopē*) era el grito de guerra inmemorial...». El miedo a la revolución social fue una constante de la historia política e intelectual de Grecia desde el siglo V a. C., que cristalizó en sucesivas medidas constitucionales condenatorias de toda reivindicación de esta naturaleza, siempre combatidas por las insurrecciones de signo social. Lo que perdían las ciudades griegas, lo ganaban las metrópolis de las grandes monarquías helenísticas, en las que toda tentativa de rebelión social era sofocada prontamente por la pesada mano de los monarcas de esos reinos. «De este modo, la acumulación de capital y la introducción de métodos perfeccionados en el comercio y en la industria pudieron cumplirse en Oriente con libertad y éxito mayores que en las ciudades de la metrópoli griega». Rostovtzeff cree que ese *capitalismo comercial* pudo conducir a los Estados helenísticos a un estadio vecino del capitalismo industrial europeo, mediante la competencia mercantil, las innovaciones tecnológicas de la producción, el desarrollo de la economía dineraria y crediticia y el perfeccionamiento jurídico a su servicio. Más adelante, en este estudio[97], indicaré hasta qué punto esta tesis se basa en supuestos válidos, y en qué medida es errónea. Baste ahora adelantar que «los métodos de una economía puramente

---

[96] *Vid.* M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano* (Madrid, 1937, vol. II, pp. 31-37), donde se ofrece un espléndido resumen que sigo aquí en líneas generales.
[97] *Vid. infra*, pp. 117-124.

capitalista *basada en el trabajo de los esclavos*», unido al hecho de la escasa expansión de las formas del capital como mero *valor de cambio*, no podían permitir el nacimiento de un verdadero capitalismo industrial, en sentido moderno, sin romper radicalmente el *modo de producción antiguo*. La verdad es que el apogeo de este capitalismo comercial fue inhibido, primero, y atrofiado, después, por varias causas: las guerras de Roma en Oriente para el establecimiento de su *protectorado* —con su secuela de devastaciones, saqueos y ventas de poblaciones enteras como esclavos— y la polarización de los Estados helenísticos en los preparativos para su defensa militar —basados inicialmente en un incremento de la productividad y aprovechamiento de los recursos, luego sólo en la estatificación de la economía y en las exacciones violentas—, fueron las dos causas principales de la decadencia. El burocratismo y la estatificación llevaron, como dice Rostovtzeff, a «la elaboración minuciosa de un refinadísimo sistema fiscal que afectaba a todas las facetas de la vida económica», ahogando toda iniciativa privada y convirtiendo a los particulares en vasallos sujetos a un abrumador sistema de prestaciones personales que acabó con todo asomo de adhesión y de *consensus*. Sólo los nuevos colonos de los países orientales, inmigrantes griegos o asiáticos helenizados, podían sustraerse en gran parte a ese sistema y convertirse en instrumento de los monarcas para la explotación y opresión de la población indígena, «en calidad de arrendatarios de impuestos, superintendentes de la prestación personal, concesionarios del Estado en empresas comerciales e industriales, gerentes de grandes fincas, etc.». Este desastroso sistema económico potenció aún más el descontento de las masas, lo que no hizo sino incrementar los males mediante un reforzamiento de los ejércitos mercenarios, más privilegios a los opresores y nuevas cargas fiscales. «Esta evolución —escribe el historiador ruso— impidió

la transformación de las monarquías helenísticas en Estados nacionales. Con pocas excepciones, siguieron siendo lo que desde un principio habían sido: tiranías militares que reinaban sobre una población esclavizada, sustentadas, en último término, por ejércitos mercenarios». De ahí, la ausencia de una verdadera cultura greco-oriental; la cultura siguió siendo esencialmente griega, con leve mezcla de elementos orientales, pero elevada a un plano cosmopolita que prepararía la fusión de sus diversos elementos y la universalidad que, sobre base estoica, adquiriría bajo el Imperio romano. Esta *helenización,* no obstante, se concentró en las ciudades y apenas afectó a las poblaciones campesinas orientales. Fue y continuó siendo una cultura fundamentalmente urbana. Como escribe en otro lugar Rostovtzeff, «dentro de los grandes Estados monárquicos (distintos de Macedonia), los gobernantes nunca lograron alcanzar la estabilización ni la consolidación. Nunca encontraron una salida a la gran antinomia en la vida política, social y económica de sus dominios, que había producido la conquista de Alejandro: el conflicto entre las dos formas principales de vida civilizada, la oriental y la occidental, entre las ciudades-estados griegas y las monarquías orientales, entre los *politai* griegos y los súbditos orientales; entre el sistema económico griego, basado en la libertad y la iniciativa privada, y la economía estatal de Oriente, supervisada, dirigida y controlada. Y finalmente se enfrentaron con el eterno gran problema de la sociedad humana, tan agudo en el mundo antiguo como en el moderno: la antinomia entre los gobernantes y los gobernados, los que poseen y los que no poseen nada, la burguesía y las clases trabajadoras, la ciudad y el campo». Y añade: «la incapacidad del mundo helenístico para encontrar, si no la solución de estos problemas, por lo menos un compromiso aceptable, fue la causa principal responsable de su fácil derrota por Roma y su incorporación al edificio del Impe-

rio romano. Los destinos de los antiguos Estados helenísticos como parte del Imperio romano han sido estudiados por mí en otro libro, y no nos importan ahora. Sin embargo, puedo observar que *aunque el problema de la unidad política fue resuelto por los romanos, por lo menos durante algún tiempo, los otros problemas no lo fueron, y fue la incapacidad de resolverlos lo que constituyó la causa subcayente de la disolución política del Imperio romano*»[98].

La ruina material de la sociedad antigua, incapaz de resolver los problemas socio-económicos que minaban sus bases —como tan inequívocamente expresa la gran autoridad historiográfica que acabo de citar—, entrañaba la ruina espiritual del gran movimiento ideológico que tradujo con mayor fidelidad sus *contradicciones* estructurales: el *estoicismo.* Pero antes de su colapso final, la sociedad antigua conocería un momento de engañoso esplendor en la gran creación política del genio romano, acompañado de un esperanzado renacer ideológico del pensamiento estoico, puesto al servicio de una empresa de dominación ecuménica adornada por la retórica humanista de sus círculos intelectuales. Finalmente, la incontenible desintegración general del Imperio anunciaría el crepúsculo de la sociedad antigua; en dicho proceso, la última versión ideológica estoica viene a representar el postrer esfuerzo de un movimiento intelectual llegado a su fin.

4. *Los fundamentos filosóficos del estoicismo original*

El estoicismo original aparece intensamente saturado de influencias cínicas y orienta sus esfuerzos a la solución de las graves cuestiones morales que

[98] Cf. M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico,* cit., vol. II, p. 1167.

venían preocupando al hombre helénico desde el siglo V a. C., en que se inicia la honda crisis de los fundamentos mismos de la civilización de la *pólis*.

Las posiciones teóricas de la doctrina cínica —cuya actitud general hereda el estoicismo[99]— consiste en una extraña trama de elementos sofísticos y socráticos que se distingue por su marcado nominalismo conceptual y por un recio criticismo epistemológico, en el contexto de una obsesiva concentración en los problemas de la dirección de la vida (*paideía*) y de la práctica de la virtud (*aretē*) como caminos de la felicidad (*eudaimonía*). Las conclusiones generales de los cínicos sobre estos problemas indican que sólo la prudencia (*phrónēsis*), el carácter viril (*ischys*) y la disciplina moral (*áskēsis*) pueden conducir al individuo a superar la locura del vulgo (*atyphía*) y conquistar una existencia independiente (*autárkeia*). En esta empresa, son condiciones indispensables la negación del lujo y la opulencia (*tryphē'*) y del placer (*hēdonē'*). Sólo la práctica de la vida virtuosa distingue al sabio (*sophós*) de la masa de ignorantes (*polloí*).

En el campo de los estudios filológicos de la herencia clásica, existen desacuerdos considerables sobre la filiación de las doctrinas cínicas, su perfil exacto y su temática concreta[100]; sin embargo,

---

[99] *Vid.* Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 4.

[100] En tanto que numerosos especialistas del pensamiento cínico, apoyándose en testimonios antiguos —sobre todo, en Diógenes Laercio— y siguiendo a E. Zeller, consideran que existe una línea continua de sucesión intelectual que va de Antístenes (*circa* 444-365 a. C.) a Diógenes de Sínope (413-327 a. C.), y de éste a sus discípulos —Crátes y Metrocles, especialmente—, recientes investigadores, como U. von Wilamowitz-Moellendorff y E. Schwartz, pretenden reducir la importancia de Antístenes. "Antes de Diógenes —afirma Schwartz— no pudo haber cínicos y, lo que es esencial, Diógenes no aprendió de Antístenes ni de ningún otro" (Cf. *Figuras del mundo antiguo*, trad., Madrid, 1927, p. 147). D. R. Dudley y F. Sayre llegan a sostener que Antístenes no tuvo la menor conexión con los cínicos, por lo que no existe relación alguna entre éstos y los socráticos. La crítica más reciente —así, R. Hoistäd— rechaza esta hipótesis y retorna a la secuencia tradicional Sócrates-Antístenes-Diógenes. Coincide con esta última posición J. Ferrater Mora, por estimarla como al menos "psicológi-

hay acuerdo general en apreciar el poderoso impacto que el *criticismo cínico* produjo en los fundadores del estoicismo. Más que sus doctrinas o posiciones teóricas, fue la forma cínica de vida (*éntasis bíou*) lo que tuvo relevancia para el punto de partida de la reflexión estoica: aquella forma de vida que se expresaba en el libre ejercicio de la palabra (*parrēsía*), en el discurso irónico (*eironeía*) y en la comparación ridiculizante (*eikátzein*) que iba socavando los cimientos más firmes de la *pólis*. Diógenes el Perro (*kyōn*), radicalizando la tradicional antítesis *physis-nómos*, predica una *paideía* revolucionaria que se traduce en la actitud vital agónica frente a todas las convenciones religiosas, sociales y políticas, y en el talante naturalista, populista y subversivo. Es claro que en la Grecia de la época, el ciudadano consciente, inmerso en la afanosa vida del *agorá*, tenía que experimentar un sentimiento de alienación, reforzado por la hipocresía característica de las *élites* intelectuales —especialmente de los círculos platónicos y aristotélicos—, que profesaban en privado un escepticismo radical, pero que en público no osaban confesar su desprecio del *consensus* tradi-

---

camente verdadera" (Cf. *Diccionario de Filosofía*, Bs. Aires, 1958, pp. 227-8).

Existe también perplejidad respecto del perfil y las doctrinas de los maestros cínicos. No exagera E. Bréhier cuando escribe que los testimonios sobre los cínicos antiguos "no están de acuerdo entre sí, y nos dan, inextricablemente mezclados, dos retratos de Diógenes": uno, el Diógenes licencioso, irreligioso y hedonista, que se burla del ascetismo de Platón; otro más severo, ascético, de tensa voluntad, espejo del trabajo y del esfuerzo físico (*pónos*). Para Bréhier, este segundo es el auténtico (*vid. Histoire de la Philosophie*, Paris, 1948, I, 2, p. 275). Precisamente, en la exégesis de este último concepto (*pónos*) las conclusiones son contradictorias. Para Bréhier y Schwartz, por ejemplo, el *pónos* es el saludable esfuerzo que postulan los cínicos; para W. Capelle (*vid. Historia de la filosofía griega*, trad., Madrid, 1958, p. 306) y M. Pohlenz (*vid. La Stoa*, cit., I, p. 299, y II, pp. 50-51) se trata de algo contra lo que hay que luchar y evitar. La raíz de la contradicción que quizás esté en los propios cínicos, puede hundirse en la anfibología misma del vocablo *pónos* con su doble vertiente semántica: dolor físico, fatiga, de un lado; y fruto o recompensa del esfuerzo, del otro. *Vid.* R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo* (Buenos Aires, 1959, I, p. 185). La importante obra de conjunto de E. Elourdy-J. Pérez Alonso, *El Estoicismo* (Madrid, 1972, 2 vols.) llegó a mis manos cuando este libro estaba ya prácticamente concluido.

cional. Advierte B. Farrington, que «es precisamente este sentido de la alienación de la filosofía de las escuelas platónica y aristotélica respecto de los intereses del pueblo más humilde, lo que constituye la característica de las tres escuelas que en seguida surgieron en Atenas: los cínicos, los estoicos y los epicúreos». De los primeros dijo T. Gomperz, que formularon «una doctrina que atraía especialmente a los que se sentían simples y oprimidos, y que ha sido descrita con acierto como 'la filosofía del proletariado del mundo griego'» [101].

Esta actitud agónica conduce al rechazo de los usos institucionales y a la apología de las ancestrales prohibiciones: el incesto, la antropofagia, la comunidad de hijos y mujeres, la libertad sexual... Ahora bien: este naturalismo materialista —*naturalia non sunt turpia*— se esgrime más como prueba del coraje de disentir que como forma práctica de vida. La existencia humana debe ser la expresión de una voluntad exenta de toda vinculación a normas, preceptos o temores; de una voluntad empírica y contingente, que se mida por su capacidad de negación y resistencia. Esa voluntad debe estar radicalmente orientada a la independencia de todo afecto (*apátheia*) y al ideal de la imperturbabilidad (*ataraxía*), despreocupada del recto saber meramente especulativo (*orthós lógos*) y apegada a la naturaleza (*katá physin*), templada por las privaciones corporales, no en cuanto valiosas en sí mismas, sino como disciplina del ánimo (*áskēsis*) e instrumento de la educación para una vida feliz.

El *estoicismo* original está impregnado de talante cínico [102]; hasta el punto de que la designación

---

[101] *Vid.* B. Farrington, *op. cit.*, pp. 111-112.

[102] Por ejemplo, *vid.* E. Zeller, *Outlines of the history of philosophy* (trad., New York, 1960, p. 240); E. Bevan, *Stoics and sceptics* (New York, 1959, pp. 17-18); G. Sabine, *A history of political theory* (New York, 1962, pp. 145-6). Las fuentes para el estudio directo del estoicismo antiguo, en Joannes ab (Hans von) Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1903-1924, 4 vols. así distribuidos:

de *doctrinas cínico-estoicas* sería la más pertinente para referirse a la actitud básica de los fundadores de la Estoa, en especial, a la actitud de Zenón de Cittium[103]. No obstante, Zenón imprimiría un giro decisivo a la orientación cínica, dotándola de un nuevo fundamento racional. El núcleo del estoicismo reside en una actitud radical de la *voluntad*: la decisión de asumir el dolor, de anular el mal y sus causas, como parte del orden (*kósmos*), y de insertarse volitivamente en la totalidad uni-

---

I. Zenón y discípulos; II. Crisipo (lógica y física); III. Crisipo (ética) y sucesores; IV. Indices).

Nicola Festa realizó una traducción parcial italiana muy útil de la compilación de Arnim, con el título *Stoici antichi. Frammenti*: I. Zenone, II. Aristone, Apollofane, Erillo, Dionigi d'Eraclea, Perseo, Cleantes, Esfero (Bari, 1932-1935).

[103] Las dificultades de delimitar y perfilar el contenido original del magisterio de Zenón son en parte insuperables, pues los testimonios de los antiguos no suelen distinguir, o lo hacen de manera contradictoria, entre ese magisterio inaugural y sus desarrollos o incorporaciones posteriores (Cf. E. Bevan, *op. cit.*, pp. 19 y 230; también Diógenes Laercio VII, 38). Los *testimonia* escritos pertenecen a épocas muy posteriores. Una de las fuentes básicas, las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, se supone que fue escrita entre 225 y 250 de nuestra era; los textos recogidos por H. von Arnim en los *Stoicorum veterum fragmenta*, correspondientes a Cicerón (106-43 a. C.), Plutarco (c. 46-120 d. C.) y Alejandro de Afrodisia (*c.* 198 d. C.) —y aún después, a Aecio, Sexto Empírico, Temistio, Simplicio, Estobeo, Aulo Gelio, etc., así como a los autores cristianos— son de fecha nunca anterior al siglo I a. C., y la mayoría mucho más tardíos. Nada de extraño, pues, que las fuentes para Zenón —cuyas obras se perdieron todas— brinden una imagen fragmentaria y posiblemente tergiversada del fundador, al gusto de épocas en las que el estoicismo había sido ya cuidadosamente filtrado y acomodado a nuevos intereses sociales y políticos. Huellas de este trabajo de acomodación se perciben sobre todo en la transmisión de su doctrina política y social, donde las *pervivencias cínicas* parecen deliberadamente oscurecidas. Diógenes Laercio confiesa, hablando de esas reminiscencias, que Isidoro de Pérgamo "afirma también que los pasajes desaprobados por la escuela fueron expurgados de sus obras por Atenodoro el Estoico, encargado de la biblioteca pergamena; y que luego, cuando Atenodoro fue descubierto, fueron restituidos" (VII, 34). Lo que habría que saber con certeza es si todas las doctrinas reputadas malas (*tá kakós legómena*) fueron efectivamente reintegradas a sus contextos originales. Así, "no es sorprendente —como escribe E. Barker— que la versión de las tesis del primer estoicismo fuera más tarde revisada y *expurgada* [...], sin duda, fue obra de la escuela estoica media y tardía el purificar y elevar las enseñanzas de los estoicos de la primera generación" (Cf. *From Alexander to Constantine. Passages and documents illustrating the history of social and political ideas, 336* B.C.-A.D. 337, Oxford, 1959, p. 43). Aquí, el sordo trabajo de la metamorfosis ideológica parece traicionar uno de sus artificios.

versal. Es decir, de negar el dolor asumiéndolo, de rechazar el mundo hostil incorporándolo, de invertir, en suma, la relación dialéctica *sujeto-mundo*: se abandona la conducta agónica y la resistencia militante del voluntarismo cínico, y se inicia una forma de *apátheia* que consiste en asumir la realidad distanciándose de ella [104]. Al concebir el mundo como un *sýstēma* [105] cuyas partes están entre sí en una relación de congenialidad (*sympátheia*), como una totalidad natural (*phýsis*) regida por un *lógos* providente (*prónoia*) que se conforma sin cesar al nexo causal necesario (*heimarménē*) [106], el estoico se aleja de la concepción del mundo oportunista y anárquica de los cínicos. En efecto: así como el universo es para el estoico un sistema unitario y coactual —el tiempo estoico es, por antonomasia, *tiempo presente*—, el individuo es un conjunto organizado (*sýstasis*); no una suma de acciones ocasionales y *membra disjecta*, sino un reflejo de la armonía cósmica [107]. Si bien esta visión marca un neto contraste con el contingentismo cínico, los estoicos no debilitan la drástica disyunción *nómos-phýsis* de aquél. El fin (*télos*) del hombre no es un mero *orthós lógos*, sino una vida activa; pero la vida activa estoica no es el activismo afanoso de los negocios (*prâgmata*) de la ciudad, sino un vivir moral: su *pragmateía* es la práctica de la virtud, que se compendia en un vivir según la naturaleza (*katá tén koinēn phýsin zên*) [108]. Este dogma de la vida activa (*praktikós bíos*) no debe inducir a error: la inserción del hombre estoico en la cotidianeidad debe ser la

---

104 Debemos a E. Bevan, *op. cit.*, pp. 28 y ss., la brillante valoración de este punto de partida de la reflexión estoica. *Vid.* también J. Moreau, *Epictète* (Paris, 1964, pp. 60-61).

105 Los estoicos son los primeros en emplear este término, en el sentido de "sistema del mundo" (Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 1952, p. 61). *Vid.* Diógenes Laercio VII, 138.

106 *Vid.* M. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 202-203 y 441; Diógenes Laercio VII, 137, 138 y 149.

107 Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 127.

108 Cf. Diógenes Laercio VII, 89.

garantía de una actitud no-agónica, de una conciliación cósmica; pero jamás el retorno al círculo de las convenciones humanas. La protesta cínica sigue en pie, y el objetivo es el mismo: conquistar la *autárkeia* y la *apátheia* como prendas de felicidad (*eudaimonía*). Hay que evadirse de la tupida retícula de convenciones que aprisiona al mundo de la *pólis*.

Pero ahora se abandona el talante agónico del cínico, se subordina el acento provocador. La actitud de reto carece ya de pertinencia. En la posición radicalmente *monista* de la visión estoica del mundo no hay lugar, en verdad, para dualidades constitutivamente antagónicas: el sistema se define por una racionalidad concorde (*homología*). Las resistencia del mundo externo proceden solamente de cierta modalidad de las representaciones del sujeto: por consiguiente, la voluntad humana puede resolverse a eliminar toda resistencia que la coarte. Esta eliminación de resistencias se cumple en una operación introspectiva basada en el carácter.

La voluntad estoica incorpora intencionalmente la totalidad cósmica, suprimiendo los estímulos pasionales y las instancias dolorosas. Así, la ética de Zenón y sus seguidores consiste, en cierto sentido, en un cinismo llevado al límite: nada impide la felicidad si se niega el mundo en cuanto *otro* y se asume en cuanto parte de un *kósmos* del que el individuo es parte. Por el contrario, el cínico, al rehusar plegarse al mundo en cuanto *otro*, lo consolidaba como su antagonista. Era entonces más vulnerable que nunca. La *matrix* de la inflexión estoica es la inversión de esta actitud, asumida paradójicamente en el contexto de una repetición *ad nauseam* del discurso naturalista del cínico: ahí radica la especificidad de la moral estoica en general, y de sus posiciones sociales y políticas en particular. La *dialéctica sujeto-mundo* del discurso cínico es llevada a la exasperación, es decir, a una especie de *reductio ad absurdum*: se pasa de negar lo *otro* —el mundo convencio-

nal— a negar la negación de lo *otro*[109]. Es este el nivel teórico fundamental de la posición ideológica del estoicismo helenístico o post-alejandrino, el sustrato del que deriva su recurrente ambigüedad y en el que se formaliza anímicamente el reflejo de la situación histórica de la época. De manera general, es el reflejo de una conciencia radicalmente *desdoblada*, orientada a la evasión psicológica en un contexto vital, social y económico que el estoico no se propone transformar revolucionariamente. Anticipemos que la raíz de la inflexión estoica hunde sus raíces en el suelo real de la historia concreta, y no es explicable en el recinto de una mera «historia de las ideas». Los factores económicos, sociales y políticos del período post-alejandrino, en el marco de la configuración general —material y anímica— de aquella coyuntura histórica, urgían la construcción de un nuevo *consensus* sobre los restos de las viejas tradiciones. La realidad que afrontaban entonces los hombres era movediza y de posibilidades imprevisibles; se sentían desnudos ante el azar. La doctrina de Zenón «fue elaborada —como señala Bevan— para afrontar una necesidad práctica, más bien que para satisfacer la curiosidad especulativa»; pero lo que hizo del estoicismo un gran movimiento intelectual fue su honda convicción de que sólo en el ámbito de una teoría física y metafísica resultaba posible hacer de su doctrina ética una ideología totalizadora de la situación. Como indica Bevan, «no se puede poseer una regla de conducta sin una visión del universo donde la acción haya de tener lugar»; pero es comprensible que «en un sistema de esta índole, construido bajo tales urgencias, hemos de esperar encontrarnos con que una gran parte del mismo se incluye simplemente para sostener los puntos vitales, para coordinarlos y completar el sistema». Así, «si hemos de apreciar el sistema estoico de

[109] E. Bevan caracteriza magistralmente el sentido de esta actitud volitiva, en *op. cit.*, pp. 28-29.

modo inteligente, debemos distinguir los puntos a los que se concedía una importancia real, las cosas por las que realmente se interesaban los constructores, frente a aquello que podría denominarse teoría de relleno». Estas observaciones son de inestimable valor para una correcta estimación *ideológica* del pensamiento estoico, porque un sistema intelectual que nace como inmediata respuesta a una situación de honda crisis es un sistema «compuesto apresuradamente, violentamente, para afrontar una emergencia desesperada»; es decir, un sistema donde el refinado utillaje de la reflexión metafísica de épocas menos agitadas tiende a sustituirse por breves formulaciones y definiciones canónicas de fácil difusión. Son siempre los *catchwords* de una teoría filosófica los que captan la mente colectiva, pero en el caso del estoicismo este fenómeno obedece a la acuciante necesidad del hombre medio de procurarse respuestas prefabricadas [110]. Pero para satisfacer esa necesidad, era ineludible cimentar la *plataforma ideológica* general —el postulado de la *voluntad* como premisa de la búsqueda de la felicidad personal— sobre unas posiciones teóri-

[110] *Ibid.*, pp. 31-32. *Vid.* A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, cit., pp. 37-38. Añade perspicazmente Bevan que "una de las razones... que hacen frecuentemente oscuras las exposiciones del estoicismo, es que un estudioso diligente extraiga las doctrinas estoicas una a una de las fuentes literarias y las yuxtaponga con orden metódico, como si todas fueran de la misma calidad. Por supuesto, en el momento en que uno intente penetrar más hondamente y comprender cuáles fueron las fuerzas impulsoras de la construcción, distinguir los puntos que importaban a los maestros de la teoría meramente sustentadora, uno se coloca en un terreno mucho más conjetural. Se corre el riesgo de seguir ocurrencias subjetivas. Pero parece que hay que correr este riesgo en toda interpretación vital de la obra humana. Si uno decide limitarse a lo que se llaman hechos objetivos, disminuyen ciertamente las ocasiones de cometer errores, pero se renuncia también a toda oportunidad de ahondar bajo la superficie. Por ejemplo, lo que en mi opinión es de principal interés en las teorías físicas de Zenón no es el detalle, sino el hecho mismo de que él creyera necesario enunciar una teoría de la Naturaleza. No podemos comprender qué traía entre manos, a no ser que nos demos cuenta de la necesidad en que se hallaba de dar una respuesta completa al enigma del Universo, compacta en todas sus partes, pues nada que dejase de nuevo lugar a dudas podía otorgar seguridad y orientación a un mundo desconcertado".

cas mínimas, es decir, sobre una doctrina epistemológica y una normativa de la conducta moral.

Si bien esta exposición del pensamiento estoico se circunscribe al intento de lograr una visión correcta de su significación ideológica, he de indicar brevísimamente, a dicho fin, los rasgos generales de esas posiciones teóricas. Frente al áspero criticismo epistemológico de los cínicos, los fundadores del estoicismo restauran la validez de la percepción sensorial cuando ésta se ofrece con tal intensidad (*enárgeia*) que las impresiones (*phantasiai*) resulten incuestionables. La nitidez y la claridad de ciertas impresiones brindan una efectiva captación objetiva (*katálēpsis*) sobre la que se alza el edificio del conocimiento humano. Esta posibilidad de acceder a la percepción cierta de la realidad (*katalēptikē' phantasía*) constituye el presupuesto de la doctrina central estoica: el ideal del sabio. El carácter moral del *sophós* radica en su capacidad de discriminar entre percepciones evidentes y confusas; sólo a las primeras debe prestar aquiescencia cognitiva (*synkatáthesis*), suspendiendo su juicio (*epochē'*) respecto de las demás. Esta epistemología sumaria —cuyos puntos flacos hicieron las delicias de la fruición raciocinante de los *escépticos* helénicos— bastaba, en términos generales, a las necesidades sistemáticas de una *paideía* absorta en el logro de la beatitud. Asentada en una teoría física que concebía el *kósmos* como un ser vivo (*zôon*) e identificaba la *phýsis*, el *lógos* y la *prónoia*, la ética estoica sólo podía garantizar al hombre helenístico ciertas reglas seguras de conducta mediante un verdadero *tour de force*, pues no parecía posible a primera vista conciliar el naturalismo monista con una casuística de moral convencional [111]. El puente entre ambos momentos del sis-

[111] Señala E. Bevan con acierto que el problema de la teodicea —que tanto virtuosismo mental exigió del hombre occidental embarcado en la *fides quarens intellectum*— está ya planteado por los estoicos, en especial en Cleantes, en su célebre *Himno a Zeus*.

tema se tiende mediante la teoría de las razones seminales (*lógoi spermatikoi*), que habilita a los seres individuales para vivir en armonía con su propia naturaleza en cuanto parte (*méros*) del todo universal. En el hombre, el principio rector de esa armonía (*hēgemonikón*) es una partícula (*apóspasma*) de la razón cósmica, que le permite regular su actividad y liberarse de una actitud de mera pasividad metafísica. Efectivamente, en cuanto que posee nociones innatas (*émphytoi énnoiai*) o preconceptos (*prolē'pseis*) que le capacitan para percibir el carácter valioso de los objetos y los actos, es decir, distinguir lo valioso (*axía*) de lo no-valioso (*apaxía*), el hombre posee un criterio de conducta. Pero observemos un rasgo capital para una valoración ideológica correcta del estoicismo original: no se trata del criterio de lo bueno y lo malo, pues esta predicación no corresponde a los soportes o resultados objetivos de los actos; las instancias externas son todas igualmente indiferentes (*adiáphora*) desde el punto de vista moral. Sólo la orientación de la voluntad, su *intención*, tiene relación con el bien (*tó agathón*), sólo ella es buena o mala. ¿Cómo es, entonces, posible una normativa moral de la acción?... Los estoicos montaron un sutil artilugio para hacerla posible. Los objetos del mundo externo no son *per se* ni buenos ni malos, pero pueden suscitar actos humanos al margen de toda apetencia moral y de todo impulso conativo. Dichos objetos pueden ser, simplemente, dignos de ser preferidos y promovidos (*proēgména*) en razón de su valor (*axía*), o de ser relegados (*apoproēgména*) en atención a su disvalor (*apaxía*). La única condición del acto es la ausencia de deseo o apetito, la pureza y autonomía del ánimo, la *adiaphoría*. Se perfora así la compacta muralla de una voluntad impoluta y férreamente encadenada a la inerte obediencia pasiva de las determinacio-

---

Vid. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismegiste*, cit., II, pp. 260-340.

nes cósmicas (*heimarménē*), y se abre la posibilidad de una regulación selectiva de la acción humana que no comprometa el ideal superior de la *apátheia*[112]. La solución es ingeniosa y harto expresiva de las dificultades de edificar una regulación práctica de la conducta en el contexto del ideal estoico de la sabiduría. El criterio selectivo consiste en el dogma del vivir conforme a la naturaleza (*katá phýsin*): son apropiadas (*kathē' konta*) las acciones que favorecen la práctica de ese vivir[113], a comenzar por las exigencias de la vida instintiva —fiel a la positiva valoración cínica del *tá prōta katá phýsin*— y terminando por los requerimientos de la convivencia social y política. Pero esos *kathē'konta* pertenecen a la esfera de lo indiferente y de la apatía, pues ni siquiera los sentimientos de simpatía o piedad deben enturbiar su ejecución. Una acción teñida de afectos o sentimientos es, por definición, una acción viciosa e inadecuada. Se trata de actuar en la vida cotidiana, pero desde la impasible indiferencia del hombre que sabe que su destino se juega en otro mundo, es decir, en la recóndita intimidad de su ser individual. En esa recóndita intimidad tiene el hombre su verdadera morada, y sólo desde allí resulta posible la acción perfecta del sabio (*katorthōma*). El auténtico acto moral no es la simple acción útil o conveniente (*kathē' kon*), sino la acción realizada con espíritu de sabiduría (*phronimōs*), puesta la atención sólo en el fin (*télos*) de la voluntad buena —la identificación perfecta con el orden cósmico—.

La significación de esta doctrina es esencial para el objeto de este estudio: los *kathē'konta* no son, en rigor, los deberes morales en su acepción tradicional, sino meros actos sin connotación ética propiamente dicha, neutros (*mesa*), que sólo la intención final de la voluntad del sabio puede

---

112 *Vid.* E. Bevan, *op. cit.*, p. 70.

113 *Vid.* M. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 263-264 y 369, sobre el concepto de *kathē'kon*.

transformar en actos buenos en la plenitud de la expresión (*katorthōmata*). La casuística moral de la convivencia cotidiana es sólo una moral por analogía, de segundo orden, una normativa para aquellos hombres que, procedentes de la masa (*polloí*), luchan por conquistar las premisas indispensables de la felicidad personal.

La *ética* estoica se nos presenta como una doctrina articulada según una doble perspectiva cuya conjunción resulta, en rigor, acusadamente problemática: una perspectiva fundamental, en la que se inserta el *ideal del sabio*; y una segunda perspectiva, subordinada, en la que se integran los *problemas prácticos* de orden individual y social en el marco de la vida cotidiana. La primera perspectiva, la que otorga al estoicismo el sello de su originalidad, introduce la antítesis fundamental *sóphoi-polloí*; entre la virtud y el vicio, la sabiduría y la ignorancia, no existe, por definición, término medio. El que posee una virtud, las posee todas, porque se implican unas en otras[114]; el vicio no puede convivir con la virtud.

Así, el sabio estoico viene a encarnar el modelo cínico, depurado de todo bagaje populista[115] y elevado a la permanente contemplación de la verdad: «el sabio nunca formará meras opiniones, es decir, nunca asentirá a algo falso»; «actuará como el cínico, siendo el cinismo un atajo hacia la virtud...»[116]. Esta actitud ante el problema de la virtud no puede quedar desvirtuada por los posteriores desarrollos sistemáticos encaminados a salvar la antítesis radical entre la sapiencia y la ignorancia. Esos desarrollos se proponían, simplemente, introducir una segunda perspectiva que asegurase a la doctrina estoica alguna forma de viabilidad práctica. Se formula, entonces, una preceptiva para el arte de vivir, que convierte a la moral estoica, ya en la versión

[114] *Vid.* Diógenes Laercio VII, 125 y 127.
[115] Cf. A. Jagu, *Zenon de Cittium* (Paris, 1946, p. 33).
[116] Cf. Diógenes Laercio VII, 121.

de su fundador, en «un ensayo de conciliación entre las tesis naturalistas de ciertos académicos sucesores de Platón y la teoría cínica de la sabiduría»[117]. Desde este instante, todo el esfuerzo de los estoicos se orienta a debilitar los efectos de la oposición *sabio-ignorante* —espina dorsal del sistema— y a elaborar una doctrina de la conducta por la que tanto las exigencias de la vida diaria como su inserción social reciban una regulación plausible. Gráficamente, E. Bréhier dice que «el golpe maestro de Zenón de Cittium fue aproximar la teoría de la sabiduría y la de la física»[118], pues al fundar la *virtud* en la *naturaleza,* además de retirar toda validez a la contingencia de la voluntad —punto frágil de la moral cínica, eminentemente oportunista—, se accedía a una noción general del bien sólidamente anclada en un orden universal —que incluía también a la naturaleza humana—. Abierta la puerta a la problemática moral del hombre natural, la perspectiva de un gradual progreso moral (*prokopē'*) desde las pasiones hasta la beatitud, parecía suficientemente fundada: resultaba ya una tarea plausible indicar los caminos que conducen a la elevación paulatina de los hombres (*prokoptontes*), desde la esfera de las acciones útiles (*kathē'konta*) hasta la de las acciones buenas y perfectas (*katorthōmata*). La paciente elaboración de esta segunda perspectiva, si bien aseguró un éxito público innegable a la doctrina estoica, vino a reforzar su ambigüedad constitutiva, haciéndola apta para toda suerte de interpretaciones y acomodaciones eclécticas. En este sentido, y aún sin lograr jamás eliminar la fuerte tonalidad cínica de sus fundamentos, un discípulo inmediato de Zenón, Herilo de Cartago, formuló expresamente la teoría de los dos bienes: el primero (*télos*) accesible sólo a

---

[117] *Vid.* E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* cit., p. 220.
[118] *Ibidem.*

los sabios; el segundo (*hypotelís*) asequible a los demás [119].

Esta ambigüedad es patente en los testimonios que se conservan sobre la *Politeía* de Zenón. El problema de esta ambigüedad no se despeja diciendo —como hace M. Pohlenz— que este tratado se proponía sólo descubrir una sociedad ideal en la que todos sus rasgos particulares procedieran de un espíritu unitario, si bien el propio Zenón admitió la posibilidad de que su sabio se adaptase, por el tiempo presente, al orden establecido, tomase mujer, tuviese hijos y cumpliese todas sus obligaciones de ciudadano [120]; ni tampoco afirmando que la *politeía* «no era un proyecto práctico de reforma; como otros romances políticos a la moda de entonces, era una utopía, pero que, como declaraba expresamente el autor, podía servir a los hombres del tiempo como ideal y como guía» [121]. Este desenfado exegético es del género de los denunciados por Bevan: no sólo no remontan el escollo, sino que oscurecen el sentido eminente de una doctrina.

En rigor, las dos series de ingredientes que aparecen en las fuentes zenonianas corresponden a una doctrina política escasamente coherente, si no se desvelan las motivaciones que allí se esconden. Las posiciones cínicas radicales insertas en la teoría de la cosmópolis ideal, de una parte; y las reglas cívicas de carácter tradicional, de otra, son contradictorias tomadas separadamente, y sólo una consideración global de los intereses que movían este pensamiento puede llegar a su parcial cohonestación. Según Zenón, en la *ciudad ideal* hombres y mujeres deben vestir la misma

[119] Cf. G. Rodier, *Études de philosophie grecque* (Paris, 1957, p. 290). Rodier sostiene que este dualismo moral no es mera escapatoria, sino que ambas morales "se oponen como el punto de vista de la opinión al punto de vista de la verdad en la doctrina de Parménides". Parece verosímil esta aproximación, pero no desvirtúa el carácter artificial de una solución conciliadora que sólo se limite a enmascarar una actitud intensamente alienatoria.

[120] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, p. 279.

[121] *Ibid.*, p. 277.

ropa[122]; los hombres deben poner en común a sus mujeres[123]; los ciudadanos no deben erigir templos a los dioses ni hacer imágenes con sus manos[124]; no deben ocuparse en dar educación a sus hijos; no deben crear escuelas ni tribunales de justicia, ni deben acuñar moneda[125]; en esa ciudad cósmica, sólo los buenos y virtuosos son ciudadanos, amigos y libres —e incluso padres e hijos son enemigos entre sí cuando no son sabios—[126]; los malos e ignorantes son esclavos —pues la libertad es la capacidad de acción independiente, mientras que la esclavitud es la privación de esa capacidad—; los sabios son incorruptibles y están libres de las preocupaciones de los negocios, declinando lo que pueda estar en conflicto con el deber; los sabios son también los reyes —pues la realeza es el gobierno irresponsable, que sólo el sabio puede mantener—[127], etc. En marcado contraste, Zenón afirma que los sabios deben participar en los asuntos de la *pólis* (*politeúsesthaí*); recomienda el matrimonio y condena el adulterio[128]; exhorta a los sacrificios y al culto a los dioses, a la construcción de templos[129], al amor filial y fraternal[130]; postula las virtudes ciudadanas y el desempeño de las magistraturas[131]; y, *last but not least*, afirma que «la mejor forma de gobierno [...] es una mezcla (*miktēn*) de democracia, monarquía y aristocracia»[132].

A estas posiciones antinómicas del discurso zenoniano hay que sumar las derivadas de una peculiarísima mixtura de elementos propios de un na-

---

122 Cf. Diógenes Laercio VII, 33.
123 Ibid., 131.
124 Cf. S. V. F. I, 265.
125 Cf. Diógenes Laercio VII, 33.
126 *Ibidem*.
127 *Ibid.*, 121 y 122.
128 *Ibidem*.
129 *Ibid.*, 119.
130 *Ibid.*, 120.
131 *Ibid.*, 122.
132 *Ibid.*, 121.

turalismo materialista y elementos —a la postre preponderantes— de un idealismo moral: se trata de una ambivalencia que gravó para siempre el desarrollo del pensamiento estoico [133].

Un punto relevante para precisar el significado de la doctrina política estoica es la cuestión de la *constitución mixta.* La apología —por lo demás, sumaria y alusiva— de esta forma política resulta extraña en el seno de una doctrina que podría parecer eminentemente utópica. Porque la *kosmopolis* de Zenón dibuja un *horizonte utópico,* pero no es, en rigor, una *Utopía* en el sentido tradicional de este género literario; no puede aislarse del contexto ideológico en que funciona y ser presentada, como hace por ejemplo R. Ruyer, como un *specimen* de la perfecta utopía: una comunidad sin instituciones, adscrita sólo al ámbito de la moral; una república de sabios, sin maquinaria ni política ni social, incluso exenta de todo lo que constituye el aparato de la llamada «civiliza ción» [134]. La referencia laudatoria a las constituciones mixtas (*miktai politeiai*) hay que vincularla a esa segunda perspectiva ética a que me referí anteriormente, pero sin aislarla del *horizonte utópico* en que funciona. Es en el contexto de esa perspectiva de segundo orden —y, en rigor, apenas congruente con el *ideal del sabio*—, donde hay que situar dicha referencia. No haber prestado la debida atención a este plano fundamental de la doctrina estoica, ha llevado al eminente especialista E. Barker a sostener que el primer estoicismo era más afín a la teoría de la constitución mixta de procedencia aristotélica, que a la idea de la monarquía [135]. Como veremos más adelante, es más justo decir que, en el ámbito de una indiferencia de base ante estas cuestiones,

---

[133] En alguna parte del sistema, como la teoría del alma, esta ambivalencia amenaza con desvirtuar el monismo materialista original. *Vid.* E. Barker, *op. cit.*, p. 41.

[134] Cf. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies* (Paris, 1950, p. 143).

[135] Cf. *op. cit.*, p. 83.

la idea de la *monarquía* fluía con mayor coherencia de la visión estoica del mundo, por lo que los poderes políticos de la época pudieron utilizarla en su provecho, aunque tal instrumentalización fuese ajena al ánimo de los filósofos estoicos. El helenista Kaerst asegura que la única excepción a la general indiferencia por las formas de gobierno de los estoicos antiguos, se establece en favor de la *realeza*. En todo caso, la opinión favorable a una *constitución mixta* procede probablemente de autores posteriores, quizás de Panecio —como apunta E. Bréhier—. El espíritu del estoicismo helenístico, despojado de interpolaciones posteriores, nada tiene que ver con esa canónica de las formas del gobierno público.

Un pensador como Zenón, que, según la tradición, escribió su *Politeía* «sobre la cola del perro» —metafórica alusión a la influencia cínica [136]—, no puede adscribirse sin más a la nómina de los escritores clasificables como postuladores de una constitución mixta. Para un estoico, la cuestión de las constituciones pertenecía a la esfera de los objetos en sí mismos indiferentes (*adiáphora*) con relación al *bien*. Así, como Zenón habla de la idea de la realeza (*basileía*) del sabio en el contexto de la acción virtuosa y perfecta (*katorthōma*), toda referencia a las cuestiones de la *pólis* se confina al orden de lo meramente útil o conveniente (*kathē'kon*). La verdad es que, como escribe E. Bréhier, «los estoicos antiguos no tienen nada de reformadores políticos; *la cuestión de la mejor constitución, la de la influencia y consecuencia de su filosofía en los nuevos estados que nacían en su época, parecen haberles preocupado poco*». Y añade: «en sus relaciones sea con las ciudades, sea con los diádocos, los jefes de escuelas se mantuvieron en la mayor reserva: se confinan en la ciudad de Atenas, por encima y fuera de los partidos», aceptando «sin reservas las crí-

---

[136] Cf. Diógenes Laercio VII, 4.

ticas dirigidas por los cínicos contra las ciudades y las leyes civiles»[137]. En consecuencia, la doctrina estoica «no justifica ninguna forma particular de ciudad y las justifica a todas por igual»[138], pues la suerte del ideal del sabio no se juega, en definitiva, en el plano de la *praxis* política, sino en el de la beatitud espiritual. La ocasional presencia de algunos epígonos estoicos en las cortes reales helenísticas no podía alterar el sentido profundo de la doctrina; se trataba de un expediente, nunca imitado por los jefes de escuela, destinado a alcanzar un bienestar general o a realizar una supuesta vocación paidética. Sin embargo, delataba ya el tropismo estoico hacia los regímenes de carácter monárquico.

Las reglas de gobierno de espíritu tradicional son, pues, meras manifestaciones de un prurito propedéutico de cátedra que se infiltró muy pronto en la prédica moralizante de los iniciadores, una especie de aval que garantizaba la viabilidad mundana de unas exigencias éticas que, en su ri-

---

137 Cf. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, cit., p. 259 (subrayado mío).

138 *Ibid.*, p. 261. No es insignificante el hecho de que los principales fundadores del estoicismo fueran extranjeros (*metoikoi*) (*vid.* M. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 45-47), pues quizás ayude a explicar su distanciamiento práctico de la actividad social y política. Este distanciamiento se opera en relación con la totalidad del sistema institucional. Como escribe G. H. Sabine, "las distinciones sociales convencionales que prevalecen en localidades particulares no tienen ningún sentido para el Estado mundial. Los primeros estoicos siguieron negando, a la manera de los cínicos, que una ciudad de sabios necesitase institución alguna. Griego y bárbaro, hombre de elevada cuna y hombre vulgar, hombre libre y esclavo, rico y pobre, todos son declarados iguales; la única diferencia intrínseca entre los hombres es la que existe entre el sabio y el ignorante, entre el hombre a quien Dios puede guiar y aquél al cual tiene que arrastrar. No cabe duda de que los estoicos usaron esta teoría de la igualdad desde el principio como una plataforma para la mejora moral, aunque la reforma social fuera siempre para ellos una consideración secundaria [...] Potencialmente al menos, la ciudadanía en la ciudad cósmica estaba abierta a todos, pues depende de la razón, que es un rasgo humano común; en la práctica los estoicos, como los más rigurosos moralistas, estaban impresionados por el número de insensatos. Estrecho es el camino y angosta la puerta, y pocos hay que la encuentren, pero en todo caso el hombre se atiene en ello a sus méritos; las circunstancias externas no pueden ayudarle" (Cf. G. H. Sabine, *A history of political theory*, New York, 1961, p. 150).

guroso alcance, trascendían las contingencias de la historia. No obstante, no dejaban de legitimar ideológicamente intereses concretos. La admisión de una moral *in via*, el reconocimiento del esfuerzo personal como condición de un progreso hacia la sabiduría, exigían legitimar teóricamente la reflexión sobre la *praxis* política, y el arte de gobierno; pero esta tarea tenía carácter subsidiario y se insertaba en una perspectiva residual respecto de los verdaderos intereses de la teoría de la comunidad de dioses y hombres (*koinōnía theōn kai anthrōpon*) y de la doctrina de los deberes del ciudadano cósmico (*kosmopolites*).

Por consiguiente, parece justo afirmar que la oblicua y confusa alusión de Diógenes Laercio[139] a Zenón, Crisipo, Diógenes el Cínico y Platón como apologistas de la constitución mixta, no traduce el *horizonte utópico* del pensamiento estoico original; dicha alusión avala, más bien, la privanza de una doctrina que había llegado a convertirse en tópica siglos después. Sabemos ya que Diógenes Laercio no era demasiado escrupuloso ni en la datación ni en la filiación de los diversos hilos que vinieron a constituir el legado común del pensamiento estoico[140]. Es evidente que a partir de los escritos de Polibio y de Plutarco, el modelo de la *constitución mixta* —cuyo gran teórico fue el aristotélico Dicearco de Mesina— llegó a convertirse en receta del Estado perfecto, a la manera de la constitución romana que, como la británica en nuestros días, se exhibía como panacea institucional.

Por el contrario, en el período post-alejandrino que nos ocupa, la influencia estoica favorece en forma preponderante la idea de la *monarquía*. Esta idea se articulaba, sin violencia teórica, en la intuición básica del estoicismo; se insertaba naturalmente en la concepción unitaria de un *kósmos* gobernado por una razón providente (*pró-*

---

139 Cf. Diógenes Laercio, VII, 131.
140 *Ibid.*, VII, 38.

noia). Si bien podemos estar seguros de que la intención de Zenón y sus sucesores jamás fue transferir su teoría de la *kosmopolis* a los regímenes políticos de los diádocos, es claramente comprensible que no podía escapar al fino instinto propagandístico de los reyes helenísticos las inmensas virtualidades prácticas de aquella teoría: ésta permitía neutralizar la eficacia de los antiguos vestigios de la compleja maquinaria institucional de la *pólis* clásica —con sus sutiles contrapesos de representación y de poder— y trasladar la salvaguarda de las libertades individuales a la sabiduría del monarca, a su educación moral y a su vocación filantrópica.

Se produjo así una notable disociación en las virtualidades prácticas de la doctrina: mientras que la *paideía* estoica impulsaba *per se* a un creciente distanciamiento vital respecto de las realidades del Estado empírico, y tendía a despojar de validez a los criterios que inspiraban de hecho las políticas de los soberanos helenísticos, éstos descubrían en esa *paideía* una serie de supuestos doctrinales que, directamente o por vía de consecuencia, venían a ofrecer excelentes ingredientes para su retórica salvífica. De esta manera, sin duda paradójica, las ideas dominantes de la época llegaron a funcionar —según diría Marx— como «ideas de la clase dominante», estimulando la formación de una doctrina exhortativa de la conducta regia. Este discurso suasorio —antecedente de la literatura europea *de educatione principis*— constituye, en verdad, un claro intento de sustituir el ideal clásico de la participación democrática por un modelo político cimentado en la *recta voluntad del soberano*. Así, los monarcas helenísticos podían incluso imaginarse que posaban ante la historia como encarnaciones de aquél pasaje de las *Vidas* de Diógenes Laercio donde se lee que «los sabios no solamente son libres, sino también reyes, pues es la monarquía (*basileía*) un gobierno

irresponsable que sólo pertenece a los sabios»[141]. La doctrina estoica —por muy alejada que estuviera de esos intereses— creaba un clima ideológico propicio a la idea de que la forma monárquica podía postularse como gobierno absoluto e irresponsable de un solo hombre (*archē' anypeúthynos*). Resultaba mucho más fácil esta bastarda arrogación de dicha idea, que persuadir al monarca de turno de que su gobierno no era un *gobierno sabio*. A tal monarca siempre le cabía el recurso de hacerse guiar y aconsejar por un filósofo, cuya presencia en la corte venía a representar la garantía pública de que la acción de gobierno se inspiraba en la sabiduría de los virtuosos. Probablemente no fue ajeno a esta intención el hecho de que dos discípulos de Zenón, Perseo y Esfero, residiesen el uno en la corte de Antígono II Gonatas de Macedonia, y el otro en la de Cleómenes III de Esparta[142].

El ideal de la *kosmopolis* conducía, tomado en abstracto, a la destrucción de todas las constituciones políticas, pues «los hombres —decía Zenón— no deben vivir en Estados y en comunidades locales, distinguidos por códigos diferentes, sino que deben considerar a todos los hombres como conciudadanos y vecinos: debe haber una vida, un orden, como el de un solo rebaño paciendo en un pastizal común»[143]. Pero este horizonte utópico, como todas las abstracciones de la especu-

---

[141] *Ibid.*, VII, 122. La actitud evasiva del primer estoicismo está bien captada por E. Elourdy, quien escribe que "ni Antístenes ni su discípulo Diógenes, ni sus medio-sucesores los estoicos, se preocuparon lo más mínimo por innovar la antigua ciudad o por lamentar su ruina. La filosofía se separa de la política. Los grandes imperios formaron fuerzas trascendentes sobre el individuo, las cuales ya no estaban al servicio de la actividad política de la personalidad individual.

Esta imposibilidad de ejercer una política eficaz obliga a los hombres de gran carácter a reconcentrarse en sí mismos para dedicarse a sus propias perfecciones e influir, una vez alcanzadas, en su derredor en forma religiosa" (Cf. E. Elourdy-J. Pérez Alonso, *op. cit.*, vol. II, p. 212).

[142] Vid. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 32-34.

[143] Citado por E. Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, cit., p. 483.

lación, no podía trascender el umbral de los ejercicios meramente raciocinantes, y era fácilmente «recuperable» por las instancias del poder. «Ni el cinismo ni el estoicismo —advierte B. Farrington— habían analizado suficientemente las filosofías aristocráticas, para poder ofrecerles una resistencia eficaz. El cinismo fue, en gran medida, una revuelta negativa contra la civilización, carente de una filosofía global (*comprehensive*). Los estoicos intentaron ofrecer una alternativa a la ideología de la facción oligárquica de los estados-ciudades de Grecia, pero esa alternativa no tuvo ningún fundamento científico, y no pudo durar. El destino último del estoicismo, como el del cristianismo más tarde, fue el de convertirse en el principal sostén del tipo de sociedad que había comenzado por atacar»[144]. Aunque no comparto literalmente la atribución al estoicismo de una intención *efectivamente* emancipadora, la conclusión de Farrington está avalada por hechos incuestionables, pero debe ir más lejos: los estoicos no acabaron, sino que empezaron ya, por brindar al orden establecido posibilidades indiscutibles de perduración; la conversión final en una ideología declaradamente conservadora constituía una posibilidad implícita en la misma ambigüedad constitutiva del estoicismo original, si bien una posibilidad que los fundadores no podían actuar, en virtud de su propia actitud vital, en sí misma propicia a la proyección de ilusorias utopías de liberación.

El sermón de la concordia universal (*homónoia*) acababa impulsando al *sophós* estoico al no-compromiso político, a una actitud distante del tráfago de las duras realidades de la existencia cotidiana. La *ataraxía* era prenda de felicidad. Este imperativo conducía a la soberanía del instinto de conservación del individuo (*oikeíōsis*) como indefectible acompañante de la representación del

---

[144] *Vid.* B. Farrington, *op. cit.*, p. 113.

yo en cuanto valor supremo. A. J. Toynbee ha sabido expresar elocuentemente el perfil de esta coyuntura histórica en su dimensión espiritual: «los ficticios reyes-filósofos de Platón —escribe Toynbee—, imaginados en una generación en la que los estados-ciudades estaban perdiendo, pero aún no habían perdido totalmente, su fuerza, habían sido unos afortunados salvadores de sí mismos que siguieron de mala gana la llamada del deber de retornar nuevamente al mundo para salvar también a la sociedad. Dos sabios posteriores —Zenón de Cittium (*c.* 335/3-261 a. C.), fundador de la escuela estoica de filosofía, y Epicuro de Samos (342-270 a. C.), que fundó la escuela complementaria denominada por su nombre— vivieron ambos para ver completada la transformación del mundo helénico, y ambos repudiaron francamente las exigencias de la sociedad frente al sabio. El único Estado al que ofrecieron su fidelidad fue la cosmópolis, una ciudad coextensiva con el universo o, al menos, con el 'mundo habitado' (oecumene); y ya que las perspectivas de un Estado mundial helénico, que Alejandro el Grande había puesto momentáneamente al alcance de la vista, habían sido eliminadas por su inoportuna muerte, el ciudadano del mundo estoico o epicúreo no corría peligro alguno de ser convocado para cumplir sus reconocidas obligaciones cívicas ecuménicas. Hasta que todas las tierras helénicas o helenizadas al oeste del río Eufrates no hubieron sido unidas bajo el Imperio Romano, y hasta que este presunto Estado mundial no hubo existido por casi doscientos años, la carga de gobernar el mundo no fue, por primera y última vez, soportada por un rey-filósofo estoico, el emperador Marco-Aurelio (que reinó en 160-180 d. C.). Las disciplinas estoicas y epicúreas concentraban ambas sus esfuerzos en equipar a un ser humano individual, desligado de los vínculos sociales, de un armamento espiritual que lo hiciera invulnerable a todos los tiros de la honda y de las flechas de la

fortuna, e imperturbable en medio de todos los azares y cambios de la vida, en una cosmópolis que, pese a todas las pretensiones del sabio de haberla hecho su morada espiritual, era tan vasta y tan fría como el espacio interestelar [...] Al intentar el *tour de force* de hacerse a sí mismos sobrehumanos, los estoicos y los epicúreos se hicieron inhumanos. No podían hacerse a sí mismos invulnerables sino al precio de despojarse de amor y conmiseración por sus semejantes, así como también de patriotismo y espíritu público»[145].

Los fundadores del estoicismo estrenaron un mundo en el que parecían válidas las pretensiones ilimitadas de un ánimo exaltado por el sentimiento profundo de la liberación de la vieja sociedad. Este sentimiento daba paso a una actitud de sereno optimismo, de esperanzada evasión y de arrogante alejamiento de los avatares y congojas de la vida diaria. Pero este alejamiento se manifestaba sólo en una cierta dirección de la vida interior, nunca en una acción real en el plano de la existencia externa. De esta manera venía a crear un *vacuum* en la práctica política que podía ser —y lo fue— utilizado en favor de las empresas de dominación de las monarquías helenísticas: éstas efectuaron con éxito una adecuada *instrumentalización* del estado de inhibición al que conducía, en definitiva, la ideología estoica. La misma ética que fundaba esta ideología brindaba ciertos perfiles teóricos a la moral del hombre fuerte. Ya en Antístenes, la idea del *pónos* —no como dolor físico, sino en cuanto entrenamiento del cuerpo y forja del alma— encuentra sus modelos en Hérakles —héroe mitológico— y en Ciro el Grande —caudillo bien real, fundador del imperio aqueménida—; ambas figuras podían encarnar el ideal de las grandes personalidades fuertes, frente a los declinantes valores de la democracia y del autogobierno, en una época en que ya no se creía en

[145] Cf. A. J. Toynbee, *Hellenism*, *cit.*, pp. 130-131.

las libertades ciudadanas de la *pólis*[146]. En la búsqueda insoslayable de una legitimación ideológica de la monarquía de base territorial, los soberanos helenísticos acudirán obviamente al argumento pragmático de sus servicios efectivos como salvadores del pueblo; y por esta vía, a la idea de la divinización del soberano[147].

Sin entrar en la debatida cuestión de las conexiones entre la empresa de confraternización de Alejandro y los ideales cosmopolitas de Zenón[148], apenas es discutible que ciertos contenidos de la doctrina estoica podían situarse, hábilmente manipulados, en la línea de evidencias del hombre helenístico. Antígono II Gonatas definiría su reino como «un noble servicio» (*eúdoxos douleía*) atemperado a las normas estoicas de vida; y el agitado mundo de los *diádochoi* induciría al hombre común a buscar protección en quien sólo podía otorgarla: en aquel período catastrófico en que «nadie estaba seguro de que una buena mañana no se encontraría en el caso de acogerse a la vida del perro, de la que antes se mofaba»[149], el individuo se entrega con docilidad al culto del rey —pues era un excelente expediente para renunciar a la propia defensa de sus intereses—. Los títulos honoríficos de los primeros soberanos helenísticos —salvador (*sōtē'r*), benefactor (*euergétēs*), victorioso (*nikator*), dios manifiesto (*epiphanē's*)— expresan elocuentemente este hecho de ser adorados *por lo que hacían*; fue *consensus* general que la función propia de la realeza «era la *philanthrōpia*, la ayuda a los súbditos»[150].

En unos tiempos de tan violentos contrastes, hilos invisibles unían al individualismo con la hermandad, al ejercicio brutal de la fuerza con la

---

146 Cf. E. Schwartz, *op. cit.*, pp. 148-149.

147 *Vid.* W. Tarn—G. T. Griffith, *op. cit.*, pp. 39 y ss., sobre el carácter y sentido de esta idea.

148 *Vid.* E. Barker, *From Alexander to Constantine*, cit., pp. 39-40; W. Tarn, *Alexander the Great* (Cambridge, 1948, 2 vols.).

149 *Vid.* E. Schwartz, *op. cit.*, p. 154.

150 *Vid.* W. Tarn—G. T. Griffith, *op. cit.*, p. 53.

retórica de la concordia. La semblanza tópica del monarca-filósofo se esboza con ingenua gravedad en un papiro egipcio del siglo I a. C.: el rey «reverencia todo derecho; mantiene una dignidad cívica; se regocija en el bien; añade actos nobles a los actos nobles; combate a los enemigos hasta lograr la victoria; conserva intacta su preferencia aún por los amigos versátiles; y hace perdurables los honores que tributa a los inmortales...» [151].

En suma, los múltiples soportes de la dominación venían a confluir en una concepción monárquica del Estado, cuyas mejores formulaciones teóricas y más convincentes argumentos podían buscarse, paradójicamente, en la literatura estoica de la época [152]. La doctrina social estoica, expresada en sutiles y elaboradas fórmulas de evasión al servicio de recias individualidades saturadas de optimismo vital, vino de hecho a desempeñar una función espiritual compensatoria en la existencia alienada del hombre helenístico; y por esta vía, a afianzar la estabilidad de un orden social en el que las masas eran cruel y sistemáticamente explotadas por las clases dominantes. Sólo en la exasperación de ciertos sectores oprimidos, pudo eventualmente el estoicismo aportar los estímulos ideológicos vicarios para actos desesperados de rebeldía social o política.

5. *Su peculiaridad ideológica*

La función social y política del estoicismo original aparece, en su sentido final y en sus líneas esenciales, suficientemente definida: el pensamiento de los fundadores estoicos, al tiempo que vigorizaba el creciente desapego del hombre helenístico de la tradicional devoción a la *pólis* —contribuyendo a ello con la formulación de un *rationale*

[151] Cf. E. Barker, *op. cit.*, p. 100.

[152] E. Zeller consigue reflejar esta inconfortable y extraña ambigüedad, en *op. cit.*, pp. 242-243.

coherente y sólido—, venía de hecho a configurar un ámbito de acción prácticamente ilimitado para las instancias monárquicas características de las nuevas formas de dominación [153]. Aunque el nuevo *éthos* se manifestaba en un talante caracterizado por el despego y liberación de las cargas de la participación política del ciudadano —y en la evasión hacia formas intimistas de felicidad personal—, no por ello dejaba de aportar un impensado estímulo a la dignificación de la función directora del soberano, a través de una prédica exhortativa *ad intentione principis* y de un eventual asesoramiento áulico a cargo de inquietos epígonos de reconocida vocación cortesana. El monarca helenístico, embarcado en la azarosa aventura de su destino político y endurecido en el rigor de la lucha cotidiana por la existencia, tenía que acoger una filosofía de la vida que hacía de necesidad, virtud.

Como *ideología de evasión*, la doctrina estoica original, en virtud de la inflexión que introduce en la perspectiva cínica —y que configura su punto de partida—, presenta una orientación final

[153] La suerte del epicureísmo sería muy diversa. M. Pohlenz señala a este respecto que "el epicureísmo no cesaba de hacer prosélitos, pero dado el desprecio por los valores de la cultura y su aversión a una participación directa en la vida pública, no pudo jamás tener influencia decisiva sobre la vida espiritual de la época. Tanta mayor influencia ejerció la filosofía socrática; y, dentro de ésta, la función de guía fue asumida, en el siglo I a C., de modo cada vez más notorio por la Estoa".

Precisamente, el repudio formal y taxativo de toda participación en la vida pública incapacitó al epicureísmo para la posible pretensión de convertirse en *ideología* dominante en el contexto concreto de la sociedad helenística. Al acentuar unilateralmente y de modo exclusivo la voluntad de evasión, se hizo inservible para esa función basculante que el primer estoicismo supo desempeñar en forma tan sorprendente: afirmar el orden institucional, devaluándolo a la vez; alejarse espiritualmente del tráfago cotidiano, permaneciendo externamente sumiso a las instituciones vigentes. Esa ambigüedad hacía del estoicismo la única plataforma ideológica viable en una época de crisis en la que la tensión *libertad-autoridad* había alcanzado un punto álgido, y sólo podía resolverse ideológicamente mediante la constitutiva ambigüedad de una conciencia hondamente escindida. El epicureísmo, al intentar suprimir *usque ad absurdum* el orden de las realidades, para restaurar la unidad de aquella conciencia, se condenó a no ser más que el insostenible recurso de unas exiguas *élites*.

conservadora en el marco de una retórica social filantrópica, brindando a los poderes dominantes, sin proponérselo, y por vía de paradójica consecuencia, un eficaz enmascaramiento de sus intereses en un mundo donde la acción propagandística, quizás por primera vez en la historia, constituyó un ingrediente sistemático del ejercicio del poder político. La retórica de confraternización universal (*koinōnía theōn kaí anthrō'pon*) se insertaba en la grandiosa perspectiva de una *kosmopolis* racional basada en la ley natural y común (*nómos katá phýsin, nómos phýseōs kaí koinós*). Como explica A. Jagu, «si el ideal del sabio consiste, en efecto, en conformarse a la naturaleza, debe considerarse no como simple ciudadano de una ciudad particular, sino como un ciudadano de la gran ciudad que es el universo, pues el universo posee, como él, la Razón»[154]. Ese vivir según la naturaleza (*katá phýsin zēn*), sintiendo el Todo como una comunidad natural (*koinē' phýsis*) y cívica (*koinē' pólis*), alejaba irremediablemente al estoico de la *praxis* de un mundo político incoherente y fragmentado. Por mucho que el catecismo estoico repitiese que el sabio debe de ocuparse de política (*politeúesthai*), falta sinceridad a esta clase de exhortaciones en boca de un estoico post-alejandrino. El radicalismo cínico asoma, intermitente pero inconfundible, en el arquetipo estoico, «siendo el cinismo una vía abreviada hacia la virtud»[155]. Si los rasgos agónicos de la herencia cínica se atemperan o desaparecen, no es para reanudar el viejo ideal de colaboración cívica, sino para alumbrar el cosmopolitismo utópico. El esfuerzo del moralista estoico no se dirige, ciertamente, a la enunciación de meras reglas de conducta política, sino a la orientación introspectiva y a la pureza de la intención, es decir, a fundar sólidamente los supuestos de la *eudaimonía* individual: cómo adquirir la prudencia (*phrónēsis*), evitar el dolor

[154] Cf. A. Jagu, *Zenon de Cittium*, cit., p. 45.
[155] Cf. Diógenes Laercio VII, 121.

(*lýpē*), alcanzar la virtud (*aretē*), lograr la exaltación gozosa (*éparsis*), asegurar la templanza y la armonía de los instintos (*sōphrosýnē*). Es cierto que al servicio de esta pedagogía se perfila todo un arte del consejo (*paraínesis*) y se entra en una tupida casuística de escuela; pero sería grave malentendido confundir el carácter ancillar de la casuística moral —dominio de los *adiáphora*— con la verdadera naturaleza de la acción virtuosa. El auténtico sabio estoico de la época post-alejandrina —un Zenón, por ejemplo— era un hombre de todo o nada, pero con una fe incólume en el todo. El complemento de la *prokopē'* era una exigencia de la realidad cotidiana y un hábil recurso teórico para salvaguardar la adhesión de una clientela que necesitaba mitigar la ansiedad que le producía el abrumador contraste entre las exigencias del ideal y las servidumbres de su existencia real. El ideal postulaba un optimismo confiante y la arrogancia del hombre fuerte; la *prokopē'* canonizaba teóricamente las dificultades del ideal. En este punto, el *eclecticismo* estoico anticipaba hábilmente la teología cristiana tardía de la incesante recaída y el renovado arrepentimiento, tan alejado de la primera doctrina paulina de la redención.

El fuerte carácter utópico de la doctrina estoica venía a cumplir una acción estabilizadora en el contexto de los hechos, porque dejaba abierta la posibilidad de aureolar las acciones de monarcas transitoriamente afortunados, ofreciéndoles la oportunidad de renovar cándidamente la esperanza en el ilusionado designio de una *oikouménē* políticamente estructurada, correlato de un *kósmos* conducido por la divinidad. La confianza optimista del estoico en una dirección moral del mundo no dejaba de favorecer el apresto mítico de los regímenes de la época.

Ahora bien: si la teoría estoica de la cosmópolis ideal pudo acomodarse, mediante su oportuna trivialización, a los intereses de las monar-

quías post-alejandrinas —precisamente por su carácter intensamente alienatorio—, no es menos cierto que pudo también contribuir a galvanizar los sentimientos de rebelión social de las masas explotadas y de las minorías marginadas.

Hay que reconocer la escasa atención que dedicó el estoicismo antiguo al problema básico de la sociedad helenística: la radical antinomia de riqueza y pobreza, lujo e indigencia, burguesía y proletariado. Para el estoico, como para todos los intelectuales del período helenístico, el problema de la riqueza (*ploûtos*) y de la pobreza (*penía*) no era un fenómeno de importancia social y económica sino, como señala M. Rostovtzeff, «una cuestión de moral individual» [156]. Cínicos y estoicos tendían a reducir el fenómeno a la problemática de la avaricia (*aischrokérdeia*) del rico. Ni estoicos ni epicúreos condenaban la riqueza, e incluso recomendaban al *sophós* una cierta acumulación que le garantizase la libertad para una vida virtuosa. Los estoicos antiguos procedían casi todos de la burguesía rica o de la pequeña clase media [157], y, tal vez con la excepción de Cleantes, ninguno parece que procediera de las clases proletarias. Para Zenón, en la esfera de las cosas externas la riqueza tiene un valor positivo y la pobreza un valor negativo, por lo que esta última debe «rechazarse» [158]. Para Crisipo, el *sophós* gana su vida ejerciendo su magisterio —su especial *téchnē*—, siendo así los filósofos, como los demás profesionales (*technítai*), acreedores a una remuneración —del soberano, de sus amigos o de sus

[156] Cf. M. Rostovtzeff, *Historia económica y social del mundo helenístico*, cit., vol. II, p. 1258. Añade Rostovtzeff que "ni los filósofos estoicos ni los epicúreos trataron nunca seriamente el problema de la distribución de la riqueza, ni en sus escritos ni en su calidad de consejeros personales. Se interesaban por el problema, lo estudiaban desde el punto de vista metafísico y moral, pero en sus discusiones nunca lo consideraron como una cuestión económica y social, sino como uno de los problemas personales morales con los que se enfrentaban los individuos que trataban de conseguir la *eudaimonía* y la *ataraxía*" (*ibid.*, p. 1260).

[157] Cf. Diógenes Laercio VII, 13 y 183.

[158] *Ibid.*, VII, 106.

mismos discípulos[159]—. El propio intelectual estoico se conciencia, pues, como un profesional de cuello blanco (*sit venia verbo*). Como escribe concisamente Rostovtzeff, «en general, ninguna escuela filosófica, excepto la cínica, tomó muy en serio las cuestiones sociales y económicas. Y ninguna, incluso la cínica, exigió nunca una solución general y completa de estas cuestiones. Se mantuvieron estrictamente en discusiones teóricas y demostraron en lo principal un gran conservadurismo, aunque eran radicales en sus postulados teóricos»[160].

No obstante, el género literario de las *Utopías* acusa una indudable influencia cínico-estoica; y no cabe duda de que el ideal de la *kosmopolis* hubo de atraer las miradas de los hombres comprometidos en las luchas sociales de entonces. Pero tanto la *lectura cortesana* como la *lectura proletaria* de ese ideal desfiguran el núcleo esencial del pensamiento estoico —la búsqueda de la felicidad en el *hombre interior*—, siendo ambas resultado de un paradójico esfuerzo por suprimir el *desdoblamiento* constitutivo de la conciencia estoica: la *lectura cortesana* procura atemperar ese ideal a la prosaica realidad; la *lectura proletaria,* inversamente, intentaba acercar la realidad al ideal. Una y otra tentativa tergiversaban el sentido de la doctrina, aunque ambas fueran, en cierta medida, su consecuencia natural. Es posible que así como en la génesis de la conciencia proletaria influyó por contraste la retórica burguesa de la igualdad, la libertad y la fraternidad —aunque esta retórica constituyese la ideología liberal protectora de los intereses burgueses en el siglo XIX—, también la retórica estoica de la confraternidad pudo haber influido en la sensibilización ideológica de las clases oprimidas de la sociedad helenística, aunque esta influencia fuera sólo un subproducto de la acción principal del estoicismo como ideología de

---

159 *Ibid.*, VII, 188-189.

160 Cf. M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 1261.

evasión. Algún epígono, como Blosio de Cumas, pudo incluso llegar a enrolarse en el gran levantamiento armado de Aristónico, en el año 132 a. C., contra Roma.

B. Farrington propende a exagerar la congruencia de esa posible *lectura proletaria*, al afirmar que «la defensa del esclavo dio al primer estoicismo un carácter revolucionario, que resultó aún más acentuado con su segundo fundador, Cleantes de Asso»[161]. Es cierto que Cleantes, a diferencia del origen burgués de un Zenón o un Crisipo, ostentó no sólo una indudable condición vital proletaria, sino también una neta conciencia del fenómeno general de la explotación económica en la sociedad de su tiempo, como lo muestra la réplica que dio a las críticas de ciertos secuaces de la tradición platónica, que pretendían que un hombre podía dedicarse a la filosofía sólo si era capaz de mantenerse con medios propios: «Cleantes —respondió— podría mantener, si quisiera, a un segundo Cleantes; pero los hombres que pueden mantenerse con medios propios, viven a expensas de los demás, y no son sino filósofos sin importancia alguna». El lugar central que ocupa el astro solar en su teología racionalista simboliza su honda preocupación por el orden justo, pues el Sol aparecía, en los círculos que profesaban la religión astral, como el dispensador de justicia y reparador de entuertos. En el siglo III a. C., *Hēlios* vino a simbolizar las aspiraciones milenarias de los desposeídos de la humanidad.

No obstante, lo que Farrington denomina el «estoicismo reformado» de Cleantes responde, si se lo valora en función de la totalidad del sistema, a la ideología estoica tal como ha sido expuesta en páginas anteriores. El hecho de que un Esfero —discípulo de Cleantes— o un Blosio de Cumas

---

[161] *Vid.* B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia* (trad., Milano, 1970, pp. 83 ss.). El cap. III de este libro presenta una seductora imagen de Diodoro Sículo como historiador de las luchas de clase de su época.

—que pertenece ya al período helenístico-romano—, llevados por una idiosincrasia especialmente sensible al problema social, propendieran a extrapolar ciertos elementos de la ética estoica con el propósito de fundamentar intelectualmente movimientos de reforma, no desvirtúa el sentido esencialmente *evasivo* —y, en definitiva, *conservador* del orden vigente— que caracteriza el núcleo esencial de la mente estoica original. Ese hecho sólo evidencia que la ambigüedad de la *ideología estoica* de la época post-alejandrina admitía, hasta cierto punto, lecturas dispares en cuanto que era el producto de una sociedad en crisis donde los viejos esquemas de autoridad de la *pólis* —definitivamente en quiebra— no habían podido aún sustituirse por otros nuevos merecedores del *consensus* general. De ahí que la desenvuelta asunción de la ideología estoica por las monarquías helenísticas jamás fuera plena ni segura, sino vacilante, problemática y paradójica. Sin embargo, fue suficiente para realizar la condición primordial de la vigencia de un sistema de explotación: el confinamiento *en la conciencia* del cumplimiento de la ancestral aspiración a la felicidad, y el cultivo de la *vida interior* como santuario inexpugnable del ideal del sabio. Pero los poderes instalados, sin embargo, disponían de los medios de otorgar a su intento «recuperador» un grado de viabilidad práctica que escapaba a las posibilidades de unas masas cuya rebeldía fue siempre desesperada. «Para los estoicos —como advierten W. Tarn y G. T. Griffith—, la pobreza, como la esclavitud, afectaba sólo al cuerpo, y lo que afectaba sólo al cuerpo era una cuestión indiferente; el esclavo más pobre podía ser un rey en su propia alma; por consiguiente, ellos se concentraban en el alma y dejaban el cuerpo a su suerte —razón por la que nunca abogaron por la abolición (de la esclavitud)» [162]. Esta actitud no podía constituir la base

[162] Cf. W. Tarn—G. T. Griffith, *op. cit.*, p. 111.

de partida de un movimiento real de emancipación, y en cuanto *ideología de evasión*, venía a operar, vista también desde este ángulo, como garantía del *status quo*, sin perjuicio de nutrir eventualmente las referencias intelectuales de la *revolución social* —que fermentaba en el seno de la sociedad helenística—.

En suma, la ideología de Zenón y sus sucesores sancionaba el rompimiento con la *pólis* clásica y orientaba al sabio hacia una actitud de optimista confianza en su *dýnamis* personal para alcanzar el ideal de una vida virtuosa. Es una ideología de *esprits forts*, independientes y forjados en la *áskēsis*, apáticos, opuestos a toda forma de militancia política o implicación en el tráfago del *agorá*, ajenos a las luchas económicas y sociales. Al carácter esencialmente *evasivo* frente a las contingencias de la dura existencia diaria, corresponde el *optimismo* auroral que acompaña al hombre que acaba de emanciparse de las coerciones de un viejo mundo torturado por la férrea integración institucional característica del horizonte localista de la *pólis*, y que ahora se entrega sin reservas a la aventura de su felicidad individual, que sólo confía en el sostenido esfuerzo de la voluntad para vencer la angustia (*lýpē*) y conquistar la imperturbabilidad del ánimo (*ataraxía*). Es una *ideología elitista*, característica de una conciencia alienada que no lucha contra las fuerzas cósmicas, sino que pretende vencerlas conformándose a ellas: una ideología congruente con una sociedad fragmentada y en crisis, sometida al destino azaroso de caudillos que luchan incansablemente entre sí con varia fortuna, una sociedad ya no articulada orgánicamente en el marco local de las *póleis*, constituida por una masa inorgánica de individuos cuyas diferencias básicas sólo dependen de la situación concreta de cada uno en las estructuras de explotación económica y de dominación política. Crisol de razas, lenguas y creencias diversas, en esa sociedad el individuo lo es

todo y no es nada, sus vidas son el don gratuito de la versátil Fortuna, sus conciencias carecen de aquellas seguras referencias de la gran tradición clásica —económicas, sociales, políticas y espirituales— y experimentan las secuelas de una existencia desarraigada en la que la *alienación* característica del *sistema esclavista* llega a su colmo. Cada uno parece depender sólo de sí mismo, pero está subyugado por la acción de fuerzas anónimas e imprevisibles que le sobrepasan: sólo la *evasión de la realidad* puede acondicionar un espacio anímico interior en el que el yo crea encontrar la oportunidad de regirse con autonomía, sin dejarse avasallar por una situación que no domina y que lo domina. En definitiva, es la doctrina de una gran *ilusión*.

Según la terminología propuesta en este estudio, conviene precisar que el estoicismo original presenta, como más notable peculiaridad el rasgo siguiente: el *horizonte utópico* de la ideología resulta tan enérgicamente dibujado que tiende a funcionar con autonomía, quedando el sector enunciativo de las *situaciones concretas*, derivadas de las relaciones socio-económicas, confinado en el dominio de los *adiáphora*, es decir, de lo no-valioso con referencia al bien moral. Este sector sólo tematiza la conducta *conveniente* en el orden de la vida cotidiana, en el plano de los *pragmateíai* de la existencia social y política, allí donde el ideal estoico es inalcanzable por definición. Al contrario, el *horizonte utópico* en que se inscribe la *kosmopolis* ideal adquiere una relevancia casi exclusiva, no porque rechace la oportunidad de las conductas *apropiadas* o *convenientes* a la vida real —de las que resulta, en definitiva, el mejor soporte—, sino porque al mismo tiempo que afirma esa *conveniencia* práctica, la *devalúa* radicalmente al insertarla en una perspectiva de *evasión*, que confiere a ese *horizonte utópico* un relieve y una aparente autonomía infrecuentes en la estructura habitual de las *formaciones ideoló-*

gicas. Esa peculiarísima hipertrofia del *horizonte utópico* ha llevado a muchos estudiosos a considerar al primer estoicismo como una muestra del género *Utopía,* ignorando así el verdadero estatuto ideológico de ese pensamiento en el marco de la azarosa circunstancia helenística que lo vio nacer. El fuerte componente *cínico* aún operante en la doctrina de los fundadores contribuyó, de una parte, a potenciar su figura utópica, y de otra, a vitalizar la actitud de *evasión* en que se plasmaba fundamentalmente la función protectora de la *ideología estoica* respecto de los *intereses de las clases dominantes* de la sociedad post-alejandrina. Lo que en otras circunstancias quizás pudiera haber sido la fantasía o el sueño utópico de un pensador aislado, adquiere en el mundo helenístico la decisiva condición de *horizonte utópico* de una doctrina que proyecta —de la única manera viable en aquella coyuntura de desintegración del orden social *clásico*— los intereses finales de los grupos dominantes. Era la hora de la afirmación absoluta del individuo y de sus pretensiones ilimitadas de felicidad personal: se trataba, entonces, de legitimar *ideológicamente* esas ansias de liberación, mediante su hábil reconversión a la *vida interior* y al *mundo imaginado*; es decir, al fuero de una conciencia intensamente *alienada* cuya efectiva *dependencia* estaba en razón directa de su *ilusión.* Como siempre, esta hábil operación ideológica se lleva a cabo *inconscientemente* y por el esfuerzo intelectual de unos pensadores bien ajenos al sentido *real* de su empresa; pero esto en nada desvirtúa ese sentido ni la eficaz función ideológica de su obra, en el seno de un mundo que respiraba ya esas ideas, aún antes de su expresión teórica.

II. La ideología estoica del apogeo romano

1. *La configuración histórica del período expansionista de Roma*

La invertebración política y las tensiones sociales del período post-alejandrino, su incapacidad para estructurar duraderamente el mundo mediterráneo, la declinación económica de los reinos helenísticos, eran todos signos inequívocos de que los días de aquella constelación histórica estaban contados. Sólo se necesitaba que apareciese una nueva fuerza política capaz de reemplazar aquellos factores de desintegración por un proyecto viable de reconstitución de un orden de dominación estable. Desde la conclusión de las guerras púnicas, esa nueva fuerza se hizo manifiesta para todo observador inteligente: la potencia romana quedaba disponible para su expansión por todo el entorno mediterráneo, expansión que aportaría la base territorial para la creación del Imperio unificador de la *oikouménē*.

La intervención de Roma en Oriente pasó por cuatro fases evolutivas: la primera fase consistió en guerras preventivas para defender el territorio itálico contra los propósitos imperialistas de Macedonia y Siria (primera guerra macedónica y primera guerra siria); la segunda fase se orientó

al establecimiento de un protectorado regular sobre las ciudades griegas y algunas monarquías helenísticas menores, como procedimiento para desalentar nuevos intentos de las dos potencias humilladas; la tercera fase, que se caracterizó por el aplastamiento definitivo de Macedonia (segunda guerra macedónica), presenció la transformación práctica del protectorado romano en la forma benigna de un claro dominio en virtud del cual las ciudades griegas y las monarquías helenísticas fueron igualmente tratadas por Roma como vasallos que reciben órdenes. La cuarta y última fase se centró en el intento de las últimas energías helénicas de sacudirse el pesado yugo romano —intento secundado por las monarquías del Asia Menor—, y que concluyó, como en las anteriores ocasiones, con el triunfo de las armas romanas. Esta última fase consagra la dominación absoluta de Roma, que redujo el Oriente a una división en provincias —como hiciera antes con Sicilia, Cerdeña, Córcega, España y Cartago— y a la ocupación militar permanente. El panorama humano en que tuvieron lugar estas luchas por la hegemonía fue el de una convulsión permanente: «la lucha de clases ardía en toda Grecia y en toda el Asia Menor, y asumió la forma de una enconada pugna entre la aristocracia, protegida por Roma, y el resto de la población, tan hostil a la aristocracia indígena como a la dominación romana» [1]. Estas breves palabras de M. I. Rostovtzeff descubren el juego de intereses y de clases que subyacen a la peculiar figura que la ideología estoica de la época iba a adoptar, al servicio de ese gran designio romano de dominación.

Señalemos, ante todo, que ese gran designio sería el resultado de un largo proceso de metamorfosis política que se inicia con las guerras

[1] Cf. M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano* (Madrid, 1937, vol. I, p. 39). Las pp. 37-74 ofrecen la mejor y más brillante síntesis de la evolución económica, social y política del mundo romano en el período republicano.

púnicas y desemboca en el Principado. En el período republicano, el designio presenta aún un vuelo bajo y, en verdad, ni siquiera capaz de aportar el menor correctivo a la anarquía del mundo helenístico. Como escribe el mismo Rostovtzeff, la discontinua intervención romana sólo «complicó la situación y fomentó las fuerzas destructoras [...] Cuantos más disturbios hubiera, pues, en Oriente, mejor»[2].

En el año 200 a. C., si bien las nuevas energías están disponibles para iniciar la empresa de dominación, la República romana sólo se sentía empeñada en la tarea de consolidación de la propia seguridad. Tercia primero en las disputas helenísticas; suplanta luego la hegemonía oriental de las grandes potencias de la región; impone finalmente su dominio soberano, todo ello en un complejo avatar en el que el talento militar y diplomático de Roma adquiere brillante expresión. Pero desde el año 202 al 146 a. C., por lo menos, la República actúa aparentemente como una potencia helenística en el marco de las luchas por un desplazamiento favorable de la balanza de poder, y mediante la política de alianzas. La nueva potencia se enraizaba, no obstante, en una robusta tradición de instituciones públicas originales y en una concepción realista y pragmática de las realidades políticas, vistas por el cristal de los intereses de una aristocracia rampante y vigorosa. En rigor —y aunque no aflorase, quizás, la clara conciencia de ello—, no se trataba, para el genio romano, de recomenzar con mejor fortuna el proyecto helenístico, sino de reemplazarlo por otro inédito y más robusto; pero el nuevo orden no podía nacer de un solo golpe, ni como encarnación de un modelo diseñado en el laboratorio de la razón especulante, sino como fruto de un dilatado proceso de evolución política interna y externa a

[2] *Ibid.*, p. 37.

través del cual el propio genio romano se descubrió a sí mismo.

El período helenístico-romano constituye la andadura, no la meta, de ese proyecto de dominio imperial; es decir, la aventura de su búsqueda, afanosa y paulatinamente esclarecida, brutal y sangrienta en el empleo de los medios, movilizadora de todas las energías físicas y espirituales, ennoblecida con la retórica de una ideología optimista que, aunque sólo sirviera a los ideales de dominación del *populus romanus* y a los intereses materiales de su aristocracia, podía ofrecerse —en la coyuntura exultante de un pueblo joven y optimista— como anuncio de progreso moral y de felicidad para todos, altos y bajos.

Cuando el *protectorado* sobre los pueblos del área mediterránea se convierta en *vasallaje,* la República habrá concluido su obra y, al mismo tiempo, concluídose a sí misma, pues la crisis final de tan pujante institución política fue esencialmente una crisis de crecimiento y madurez: el gobierno del nuevo espacio romano exigía una unidad de mando y unos resortes de poder que la República no podía brindar; además, la ideología exultante de la *buena nueva* de esa República romana ya no podía aspirar, ni siquiera, al beneficio de la duda. La articulación política del Imperio correría paralela a la formulación de una nueva ideología que, pasados los juegos cortesanos de los poetas augustales, se resumiría en un grito desesperado pero realista e inequívoco: *abstine et sustine!...*

Es evidente que al comienzo de la segunda centuria, Roma —una sociedad todavía campesina en transformación— no manifiesta propósitos imperialistas, y sólo intermitentemente presta atención a los sucesos del Oriente, donde imperios debilitados como Egipto, pequeñas monarquías como Pérgamo o minúsculas repúblicas como Rodas, Cycico o Bizancio se interesan en la balanza de poder como medio de defensa de sus

intereses frente a los sueños hegemónicos de Siria o Macedonia[3]. Los helenos, o bien se debatían por entonces en renovados esfuerzos para restaurar la unidad de la Hélade sobre bases federativas, en pugna con las pretensiones macedónicas, o bien se aferraban nostálgicamente al ideal del Estado-ciudad. Las Ligas aquea y etolia encarnan el primer intento; Esparta y Atenas, el segundo.

En el fragor de la discordia, la tentación de acudir al apoyo de las legiones romanas era difícilmente resistible, sobre todo para la reducida potencia de un reino debilitado como Egipto o de unidades políticas menores como Pérgamo y las ciudades griegas. El ingrato recuerdo de Filipo V de Macedonia y la natural simpatía por el legado espiritual helénico, impulsaban a Roma a ayudar a esos pequeños Estados y ciudades cuyos intereses estaban en la misma línea que los suyos. En virtud de la alianza formada para frustrar los nuevos planes de Filipo V, tras la segunda guerra púnica, Roma deshace a los macedonios en la batalla de Cynocéfalos (197 a. C.), seguida de la famosa proclama de Flaminio, en nombre del pueblo romano, anunciando la liberación de los griegos del yugo macedónico. Aunque este tipo de proclamas era ya por entonces un artificio propagandístico de los dictadores extranjeros, los helenos creyeron haber encontrado esta vez al campeón de su libertad. Los intereses de una potencia aristocrática se vestían tempranamente con las galas de una retórica ideológica de salvación de los pueblos oprimidos. Como es propio de esa retórica, su beneficiario comenzó tomándose en serio a sí mismo, por un momento: Roma retiró sus ejércitos y los griegos se dispusieron a respirar sin ataduras.

---

[3] Para lo que sigue, puede consultar el lector los excelentes resúmenes de M. I. Rostovtzeff, *Rome* (New York, 1960, pp. 66-161); y V. Diakov, *Roma* (en *Historia de la Antigüedad*, cit., pp. 117-273).

La ilusión duraría muy poco. Aunque Roma anduvo remisa, aún ante las claras intenciones hegemónicas del seléucida Antíoco III, en intervenir a fondo en los asuntos orientales, éste no captó las ventajas de tal moderación y se lanzó a la imprudente empresa de apoyar militarmente las reivindicaciones de la Liga etolia: en las cercanías de Magnesia fue derrotado de manera concluyente por los romanos (190 a. C.), los cuales parecieron, por un instante, querer restaurar el equilibrio de poderes en Oriente. Pero tales apariencias quedaron desmentidas al reservarse Roma el derecho a zanjar todas las disputas entre los griegos: el ejercicio de este derecho equivalía a la instauración de una hegemonía apenas disfrazada de promesas de libertad. El lenguaje del Senado romano pasó de discretos consejos a pueblos amigos, a órdenes terminantes a vasallos.

Este vasallaje efectivo era compatible, no obstante, con un trato desigual: las clases económicamente privilegiadas gozaron de la abierta protección de Roma, en tanto que las clases inferiores eran mantenidas severamente a raya.

Macedonia no se había dado definitivamente por vencida. En el año 179 a. C., Perseo hereda un reino próspero y fuerte que comienza a beneficiarse del creciente descontento de las masas populares de Grecia y de Oriente, ante las prácticas colonialistas de la República del Tíber. Para esas masas —¡las masas jamás aprenden!—, Macedonia posaba ahora como el añorado libertador del yugo extranjero apoyado por las clases privilegiadas. El Senado romano, alarmado, resolvió hacer la guerra a Macedonia, siendo Perseo definitivamente derrotado en Pydna (168 a. C.) a manos de Emilio Paulo: el reino macedónico fue abolido como Estado independiente y convertido en federación; Rodas y Pérgamo, castigados por sus simpatías por la causa de Macedonia, así como también todas las ciudades griegas que no se habían solidarizado con Roma. El hondo resentí-

miento helénico ante esta conducta brutal, fue correspondido por el pueblo romano, el cual, por boca del líder aristócrata M. Porcio Catón, bautizó a sus vecinos con el despectivo apelativo de *graeculi*.

La retórica de salvación encubría una descarada política de dominio. La diferencia con los pasados fastos de las monarquías helenísticas residía en la posibilidad efectiva de imponer esa política y en la sostenida conciencia de superioridad de las clases romanas dominantes. Los ideólogos no suelen defender de corazón causas perdidas, pero ante las razones de la fuerza triunfante llegan fácilmente a infatuarse con la presunta moralidad de tales razones. La verdad es que las condiciones económicas y sociales en las áreas subyugadas por Roma en el Oriente se deterioraron paulatinamente, agravándose sin cesar la *lucha de clases* en el seno de las ciudades y las *guerras* por el predominio entre las monarquías helenísticas. Roma explotaba cínicamente esa situación de discordia generalizada: pero ni la desesperada insurrección de un tal Andrisco (149 a. C.) en Macedonia, ni la sublevación de la Liga aquea, alteraron el rigor de la pesada mano romana. Macedonia fue declarada provincia romana, cuyo gobernador mantendría una estrecha vigilancia sobre la nominal libertad de los griegos. La destrucción final de Cartago (146 a. C.) —motivada por los perjuicios económicos que causaba a la clase de los grandes terratenientes romanos el comercio de exportación cartaginés— a manos de Escipión Emiliano —el destructor de Numancia—, y la subsiguiente anexión de su territorio iban a lanzar a la República romana a una abierta política de anexiones colonialistas. El vasallaje *de facto* de los reyes de Pérgamo concluyó con el legado de estos reinos a Roma por el último de ellos, Atalo III; aunque sólo tras el aplastamiento de la insurrección de Andrónico (132 a. C.) pudo aquélla tomar posesión de su he-

rencia. En el pugnaz intento de Andrónico se funden simbólicamente la protesta social y la protesta nacionalista —es decir, el grito libertario de miles de esclavos y siervos y el ansia de independencia de las tribus serranas de la Misia—.

Resulta algo cándido afirmar —como hace por ejemplo Rostovtzeff— que hasta ese momento Roma *no se propuso* construir un imperio mundial, pues tal cosa ni siquiera estaba en la mente de sus estadistas. Aunque debería ser obvio, conviene advertir que la cuestión está así mal enunciada. Ningún pueblo toma conciencia de sus aspiraciones imperialistas en forma abstracta y *a priori*, sino sólo a medida que el propio ejercicio de su poder va configurando el horizonte posible de su dominación. Ningún Estado inicia su andadura con un expreso designio imperial, en los albores de su edad adulta. Es la gimnasia misma de la dominación y el avasallamiento de los vecinos lo que abre las perspectivas de empresas más ambiciosas. De tal manera que puede afirmarse que, en general, un Estado comienza a *hacer* política imperialista aún antes de que adquiera conciencia clara de su acción. El sojuzgamiento económico, político o espiritual de pueblos extranjeros no es jamás, en sus orígenes, el resultado de la decisión deliberada de edificar un imperio de dimensión universal, sino el producto de una *praxis* que lleva paulatinamente a la producción mental de *superestructuras ideológicas* directamente articuladas con las necesidades de la diaria explotación de otros pueblos o comunidades. Intentar delimitar cronológicamente el momento en que Roma se decide a fundar un Imperio ecuménico responde a una visión abstracta e idealista de la historia, y no pasa de ser una pseudo-cuestión. Por el contrario, puede ser interesante saber en qué instante la empresa imperialista aparece nítidamente *concienciada* por las clases dirigentes de un pueblo conquistador. Pero entonces el *hecho* imperial suele tener ya una

historia de la que la *representación ideológica* explícita viene a ser el fruto tardío de un proceso tejido en la contingencia de cada día.

Desde el momento en que Roma descubre la ventaja de las anexiones territoriales, y superado el período álgido de las luchas sociales, el Senado se lanza una y otra vez a la política colonialista, impulsado por los intereses de los grandes latifundistas de la clase dominante. Desde el año 125 a. C., la República Romana va ampliando y consolidando su señorío en el Mediterráneo, iniciándose la época de los ejércitos mercenarios y los generales de extracción popular —que pronto se erigirían en *dictadores* y enemigos de la clase senatorial—. Continuando el programa de los Gracos, el partido popular seguía con la vieja fórmula del mundo antiguo: la redistribución de tierras; pero a la reforma agraria se añadía ahora la cuestión de la franquicia política, es decir, la extensión del derecho de ciudadanía a los pobladores de Italia. Las luchas civiles condujeron a la ilusión de un debilitamiento de la potencia romana, impulsando a los helenos a una renacida esperanza de liberación, que el rey del Ponto, Mitrídates IV, aprovechó para poner en jaque a Roma. Fue precisamente la elección del general encargado de dar la réplica a Mitrídates, el motivo de la enconada lucha civil entre Mario, apoyado por el partido popular, y Sila, sostenido por el Senado; de esta pugna resultó la extraña situación de un Estado dominado por el jefe de un partido y defendido en el exterior por el líder del partido antagonista. Entre los años 88 y 78 a. C., el suelo itálico es escenario de luchas crueles que dieron la victoria a Sila y, con ella, el ejercicio de una dictadura total cuyo objetivo fue la restauración del poder senatorial, aunque no tanto en el plano de los meros mecanismos constitucionales como en el de la protección de los intereses de los latifundistas y *negotiatores*. Tras Sila, el valedor de los intereses de esos hom-

bres sería Pompeyo, quien muy pronto cancelaría, en unión de Craso —el liquidador de la insurrección de Espartaco—, la reforma de Sila en favor del Senado, al tiempo que, apoyándose en la previa labor de contención militar de Lúculo, derrotaba plenamente a Mitrídates, limpiaba de piratas el *mare nostrum* y extendía el dominio de Roma hasta los confines de Siria y Judea. No interesa, a partir de este momento, seguir la compleja trama de una historia cuyo resultado relevante fue el siguiente: la formación de los dos triunviratos sucesivos, en que se resolvieron las diversas crisis internas de poder, no hicieron sino extender aún más el señorío romano, tanto en Oriente como en Occidente, pues los antagonistas extraían de los territorios conquistados el dinero y los medios materiales para sus disputas personales por el control del Estado. Esa extensión territorial de la dominación romana iba internamente acompañada de un reforzamiento de la dictadura personal y de un desgaste del sistema constitucional de la República. César consigue el nombramiento popular de *dictator*, primeramente por un tiempo limitado, luego por vida; así como una progresiva concentración de títulos y magistraturas en su persona, que culminaría en la exaltación de su hijo adoptivo, Octavio, a la dignidad de primer ciudadano —*Princeps*— y a la condición oficial de *Imperator Caesar divi filius Augustus*. El *Senatus populusque romanus* seguía siendo formalmente el discernidor de títulos, pero en verdad no hacía más que ratificar la voluntad de un hombre fuerte. Ahora, al cuerpo gigante del Imperio iba a corresponder una magistratura personal única y también gigante, capaz de regirlo con eficacia y unidad.

El perfil político, social y económico de la historia de Roma desde los Gracos hasta Augusto, dibuja el paso de un Estado de economía campesina a un Imperio mundial de economía mercantil con formas dinerarias relativamente desarro-

lladas y con los consiguientes cambios en la estructura social y la constitución política[4]. Al comienzo de la expansión romana, en su fase de ocupación de los territorios itálicos, la economía campesina tradicional no hizo sino extenderse; no varió esencialmente este proceso la conquista de Sicilia, Cerdeña y España. En cambio, las victorias sobre Cartago y los Estados del Oriente iniciarían una nueva etapa, pues además de la adquisición de grandes sumas de dinero acuñado e importantes cantidades de objetos preciosos de oro y plata, Roma se hizo terrateniente en escala desconocida hasta entonces en la historia. El *ager romanus* enriqueció al Estado y a los ciudadanos, sobre todo a la clase senatorial, en cuyas manos caían también hombres, ganado y dinero, creciendo aún más su fortuna en el gobierno de las nuevas provincias. Dentro y al lado de esa clase senatorial y del orden ecuestre, surgen grandes *negotiatores* —instrumentos en la explotación de la propiedad pública y suministradores de víveres y pertrechos a los ejércitos romanos, compradores del botín al Estado y a los generales, oficiales y soldados, prestamistas a los aliados y vasallos de Roma, arrendadores de impuestos y exacciones públicas, etc.—. Como señala Rostovtzeff, «la afluencia de dinero, esclavos, bienes diversos y ganado de las provincias estimuló intensamente la vida económica de Italia. El capital, concentrado ahora en las manos de ciudadanos romanos y habitantes de las ciudades itálicas, permaneció parcialmente en las provincias, pero en su mayor parte vino a Italia»[5]. Las enormes ganancias de los especuladores solían invertirse en la propiedad territorial, en el préstamo o en la industria, introduciendo el sistema capitalista aprendido en Oriente tanto en la agricultura crematística como en las manufacturas; todo ello

---

[4] *Vid.* M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, cit., vol. I, pp. 37-74.
[5] *Ibid.*, pp. 52-53.

sobre la base de grandes concentraciones de mano de obra esclava, especialmente en los siglos II y I a. C. La nueva burguesía urbana no tomó parte activa en la vida política, siguiendo el papel directivo en manos de la aristocracia romana, a la que aquélla apoyaba plenamente en razón de la coincidencia de sus intereses económicos. Ahora bien, esa aristocracia sufrió modificaciones en su composición y vino a constituir una *oligarquía* de nobles familias opulentas que pronto hubieron de enfrentarse con la política reformadora de los Gracos. Pero realmente «la gran crisis del Estado romano no fue vencida por los Gracos. Su acción no logró siquiera un reparto de la propiedad territorial en gran escala, y mucho menos una transformación total de la estructura política del Estado romano o una resurrección de la clase campesina romana. El Estado de campesinos romanos no podía ser resucitado: había muerto para siempre. Naturalmente, fueron creadas unas cuantas nuevas propiedades campesinas, se dieron parcelas a unos cuantos proletarios y se confiscaron unos cuantos latifundios. Pero este proceso no tardó mucho en ser contenido, primero, y definitivamente detenido, después, por la obstinada resistencia de la oligarquía imperante. El único resultado de la revolución de los Gracos fue soliviantar a grandes masas de la población y trazar, por primera vez en la historia de Roma, una precisa línea divisoria entre ricos y pobres, «opresores» y «oprimidos». Una vez iniciada la lucha entre estas dos clases, no pudo ser ya extinguida» [6]. El carácter *clasista* de la sociedad romana señalaría una constante que ni las reformas constitucionales, ni el Principado, habían de alterar. Es verdad que el sistema senatorial fue paulatinamente erosionado por los reformistas [7], especialmente por la extensión de la franquicia polí-

---

[6] *Ibid.*, p. 59.
[7] *Vid.* M. I. Rostovtzeff, *Rome*, cit., pp. 146 y ss.

tica a nuevos territorios itálicos, cuestión que escindió la política romana en un partido senatorial y un partido democrático. La dilatada pugna entre ambos bandos condujo progresivamente a un debilitamiento de los órganos políticos colegiados y, a la postre, a la destrucción de la constitución mixta, que constituía la esencia del sistema político republicano. «Siendo el ejército, en su nueva forma, la máxima forma organizada de Roma, era inevitable —explica Rostovtzeff— que sus jefes no se limitaran a representar la potencia militar del Estado y llegaran a tomar en sus manos la dirección política del mismo, desplazando así, gradualmente, a la clase senatorial y a la asamblea popular de Roma —al *senatus populusque romanus*— de la posición que hasta entonces habían ocupado. La misión principal que estos nuevos gobernantes hallaron ante sí fue la adaptación del sistema del Estado-ciudad a las necesidades de un Estado mundial...» [8]. Como se dijo *anteriormente*, este proceso culminó en la instauración del Principado.

Pero dicho proceso político, y su secuela de incesantes guerras civiles, no varió esencialmente la situación de prosperidad económica de Italia ni la dominación de las clases privilegiadas, cuya vida luxuaria alcanzó una de las cotas más altas del mundo antiguo.

Senadores y caballeros se conducían como amos en las provincias, desarrollando una política de sistemática explotación económica. La colusión entre magistrados y *negotiatores* condujo a un régimen de rapiña que exprimía a las poblaciones provinciales hasta un límite inconcebible, fallando todas las cautelas jurídicas ideadas para evitar este expolio. El empréstito público, el arrendamiento de impuestos, las concesiones públicas para la *explotación* de las fuentes naturales de riqueza, fueron el monopolio de las clases roma-

---

[8] Cf. M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, cit., vol. I, p. 61.

nas privilegiadas, quienes transformaron, en connivencia con los gobernadores, el yugo político en deliberado despojo económico de los súbditos: la fuerza bruta de las armas era el último recurso de esa política cuando fallaban los demás mecanismos coactivos. Gran parte de las campañas militares sólo tuvieron como finalidad forzar al pago de deudas, contraídas con frecuencia por las ciudades para hacer temporalmente frente a empréstitos de capitalistas romanos que cargaban un 48 ó 50 por 100 de interés —préstamos contraídos para satisfacer el pago de múltiples tributos y exacciones fiscales del conquistador—. Este expolio económico engrosaba las inmensas fortunas de aquellas clases y permitía financiar grandes ejércitos mercenarios que ventilaban las pugnas por el poder personal de sus líderes.

Aunque Italia siguió mostrando un indudable semblante de prosperidad, la anarquía y la despiadada explotación llevaron a un retroceso de la producción económica en Oriente y a un progresivo estancamiento en Occidente. Si en los primeros tiempos del protectorado romano pudo haber zonas orientales que alcanzaban una cierta recuperación económica en el siglo II a. C., como efecto del alivio temporal de las guerras entre los *diádochoi* y de las discordias intestinas, es evidente que esa recuperación «fue efímera, interrumpida y sacudida hasta sus mismos fundamentos por la revolución, dirigida por Mitrídates, de Asia Menor y Grecia contra la dominación romana; y completamente trastocada durante las guerras civiles que siguieron, cuando Oriente fue explotado sin piedad y profundamente humillado por sus amos, que libraban sus batallas particulares por el poder en el suelo griego y con ayuda de los recursos de Oriente...»[9]. En Occidente, también el pertrecho de ejército y el consumo

---

[9] Cf. M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, cit., II, p. 1166.

de guerra produjo efectos, en definitiva, paralizantes del ritmo de desarrollo económico.

Pero este proceso de crisis política y económica no detuvo la acumulación de riquezas de la oligarquía del dinero, cuya vida de ocio se apoyaba, sobre todo, en la adquisición de grandes *latifundia*, trabajados por grandes masas de esclavos bajo la vigilancia de intendentes y capataces. Los campesinos libres y los pequeños terratenientes vieron empeorar su situación económica y aumentar su inseguridad vital, en un incontenible proceso de *proletarización* y de emigración por el ancho espacio del mundo mediterráneo.

Este panorama económico, social y político explica la necesidad de una intensa *movilización ideológica* basada en el exultante optimismo de las altas clases sociales, pletóricas de energía avasalladora y beneficiarias de la expansión hegemónica de Roma. Esa movilización ideológica prometía una general prosperidad y el disfrute de una paz ecuménica en la que todos los hombres libres podrían alcanzar el bienestar moral y material. Tal fue la *ideología* de las clases romanas dominantes, para las que el *estoicismo* helénico, con su genuina ambigüedad y sus ilimitadas posibilidades de acomodación, constituiría un instrumento insuperable de legitimación. Así como los *diádochoi* no pudieron apoyarse en el *éthos* vigoroso de un pueblo joven y unitario, sino sólo en el fragmentado y multiforme mundo de unas *póleis* exclusivistas y declinantes, o de unos territorios asiáticos de población servil, las clases directoras de la República romana emergían de un pueblo en ascenso y con inmensa energía creadora. Lo más que los soberanos helenísticos podían esperar de los ideólogos estoicos era la *residual* legitimación moral del orden político en cuanto exigencia insoslayable para la continuidad de la vida colectiva, pero liberando a los cultivadores del ideal del *sophós* de la ansiedad cotidiana de la vida política. Por el contrario, las

élites romanas reclamarían de los filósofos estoicos la legitimación ideológica de la vocación hegemónica de Roma, en atención a los valores éticos en que, a su juicio, se fundaba esa vocación del genio latino. A poco tardar, surgieron los pensadores capaces de satisfacer esa demanda mediante la reelaboración de un legado filosófico particularmente apto para la tarea: la aristocracia romana poseería así, no una legitimación residual, sino una apología filosófica de su *dominium mundi.* Quedarían apuntalados los *intereses* de esa aristocracia y, al mismo tiempo, dibujada la atractiva imagen de un *progreso moral* efectivo de las masas de ciudadanos, en el marco de una *civilitas* instaurada a escala ecuménica. La retórica de esa *paideía* universal, superadora de las diferencias de clase, se dirigía a una sociedad escindida en la antítesis radical de *hombres libres-esclavos,* y de *ciudadanos ricos-ciudadanos pobres.* Dichas antítesis expresan el supuesto fundamental del sistema productivo, del cual el discurso ideológico no era más que un reflejo invertido. El *carácter esclavista* de la sociedad romana seguía siendo el aspecto significativo de las relaciones de producción, es decir, la base material de todas las formaciones ideológicas de esa sociedad [10], base en la que arraiga la contradicción fundamental de ese mundo, pues el *ideal humanista* enmascaraba unas relaciones de producción que reducían dicho ideal al absurdo. Como escribe certeramente V. Diakov, «la fundación de un inmenso imperio esclavista, con las relaciones económicas y sociales que de ello se derivaban, había creado en Roma y en las provincias, a principios del siglo II antes de nuestra era, todo un conjunto de agudas contradicciones sociales de las que la primera, la contradicción esencial, era el antagonismo entre los esclavos y sus due-

---

[10] *Vid.* W. Warde Fowler, *Social life at Rome in the age of Cicero* (London, 1963, pp. 204-236), para una descripción de la esclavitud en este período.

ños, particularmente agravado desde los comienzos del siglo a consecuencia del empleo cada vez mayor de la mano de obra servil» [11]. Es la época de las grandes, y últimas, *sublevaciones de esclavos* en el mundo antiguo: entre el año 198 y 101 se suceden importantes rebeliones que llegaron a conmover los cimientos de aquel mundo en territorios cada vez más extensos. Estas insurrecciones, que atestiguan la crudeza de la lucha de clases en la sociedad romana de aquel tiempo, «revelaban igualmente, por su carácter local y aislado, la debilidad del movimiento de los esclavos» [12], pues *era aún imposible que las fuerzas* productivas de la Antigüedad pudiesen abolir aquel *modo de producción* y transformar, como efecto inmediato, las relaciones de producción esclavistas. No sólo no podía surgir entonces la nueva clase social portadora de una conciencia revolucionaria capaz de transformar las rebeliones aisladas en un movimiento general en favor de la instauración de un nuevo modo de producción fundado en la abolición de las clases, pues esta clase revolucionaria habría de ser el resultado de un desarrollo de las fuerzas productivas que sólo el capitalismo industrial moderno habría de promover; pero ni siquiera había llegado la hora del agotamiento de las relaciones de producción *antiguas*, condición necesaria para que la sociedad esclavista se desintegrase y desapareciera prácticamente la *esclavitud* en cuanto institución social y económica fundamental. Esa hora

[11] Cf. V. Diakov, *op. cit.*, p. 161. El fenómeno *esclavista*, importantísimo en las relaciones de producción propiamente dichas, *no lo es menos* por lo que se refiere a su función en el seno de la economía doméstica de las grandes familias de las clases dominantes. Como advierte E. Meyer, "el siglo I a. C. marca el apogeo de la esclavitud antigua. Es el siglo en que se desarrollan plenamente todos los fenómenos que la concepción más extendida considera como típicos de toda la Antigüedad. Surgen, al lado de la esclavitud agrícola, las enormes legiones de *esclavos domésticos*, destinados de una parte al servicio personal de sus *señores, y de otra, mediante una refinada división* del trabajo, a todas las posibles formas de la industria casera". Cf. E. Meyer, *op. cit.*, p. 169. (Subrayado mío.)

[12] *Ibid.*, p. 171.

llegaría con la *ruralización* de la sociedad romana a partir del siglo II d. C., y la consiguiente reversión a técnicas agrícolas primitivas, utilizadas por un inmenso campesinado orientado hacia una creciente proletarización de carácter servil, que representaba el primer paso de la paulatina implantación del modo de producción *feudal*. Como señaló, entre otros, E. Ciccotti, la progresiva declinación de la *esclavitud* en el curso del Bajo Imperio, continuada en las primeras centurias de la Alta Edad Media, no fue consecuencia de exhortaciones morales, sino el efecto de la evolución de las relaciones de producción a partir de la última fase del mundo antiguo [13]. Debe señalarse que la diferenciación de los estatutos jurídicos de los diversos grupos expropiados que constituían la mano de obra antigua era otro obstáculo poderoso de la acción solidaria de individuos que, desde el punto de vista de su función efectiva en el proceso productivo, tenían intereses comunes que defender.

Las sucesivas *ideologías estoicas* —como también, después, la ideología cristiana que había de reemplazarlas, al tiempo que las asimilaba profundamente— enmascaraban esa contradicción fundamental, convirtiendo así su *retórica idealista,* de manera inevitable, en un firme *soporte* de un orden socio-económico que las desmentía *a radice.*

2. *Las bases teóricas del estoicismo grecorromano*

La nueva situación política y social creada por la expansión romana en el entorno mediterráneo engendra la apoyatura ideológica adecuada a dicha situación. El estoicismo original había forjado un sistema dogmático de tonalidad ideológica pe-

[13] *Vid.* E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico* (Torino, 1899, *passim).*

culiar, en directa dependencia de una cierta estructura política, económica y social —la del mundo helenístico de la época—. El llamado estoicismo medio [14], asumiendo esencialmente ese sistema doctrinal, introduciría todas las revisiones y adiciones necesarias para satisfacer las nuevas exigencias ideológicas. Aunque atento sólo a la importancia del nivel político de la *superestructura* en los condicionamientos de la ideología, E. Barker expresa con suficiente claridad la problemática de aquella hora: «cuando hubo derrotado finalmente a Cartago y adquirido el control del Mediterráneo occidental, a fines del siglo III a. C., Roma fue naturalmente arrastrada hacia el Mediterráneo oriental y sus reinos helenísticos; y ahora comenzó un período de fusión —un período 'greco-romano'— en el que las armas, la ley, la capacidad de gobierno y la general habilidad constructora de Roma fueron unidas a la ávida discusión de las ideas y al incesante proceso polémico connaturales a los griegos. El estoicismo era la más poderosa fuerza intelectual con que los romanos entraron así en contacto. Tenía en sí mismo unas inherentes *gravitas* y *auctoritas* que atraían a los romanos; pero por encima de esa natural afinidad, los pensadores de la 'Estoa Media' —es decir, los pensadores de la segunda y primera centuria antes de Cristo— estaban dispuestos a atemperar y adaptar sus enseñanzas éticas y políticas a las pautas y postulados de los estadistas y soldados romanos con los que entraron en relación» [15].

---

[14] Es obvio que el nuevo período no se inicia súbitamente, sino en una serie de transiciones de la doctrina. Pero la transformación no debe buscarse tanto en la evolución inmanente de esa doctrina, cuanto en el proceso de maduración de la conciencia histórica en íntimo contacto con la configuración de un nuevo *poder* hegemónico al servicio de nuevos grupos sociales dominantes. Sobre el origen de la designación "Estoa Media", Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 388. Para una referencia bibliográfica del pensamiento de este período, *vid.* J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, pp. 1018-1019 y 1081-1082; R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, cit., vol. II, p. 341; y M. Pohlenz, *op. cit.*, pp. XXI-XXXIII.

[15] *Vid.* E. Barker, *op. cit.*, p. 205.

Sería Panecio de Rodas (*c.* 185-109 a. C.) quien, en estrecha conexión con la aristocracia romana —en especial, con el llamado *círculo escipiónico*—, adaptaría el legado estoico a los *intereses* de los nuevos poderes sociales dominantes, ajustaría el estoicismo al meridiano de Roma e introduciría la creencia en la posibilidad del progreso moral de las masas y de la encarnación del ideal de justicia en la *res publica*[16]. Con ese filósofo, y con Posidonio algo más tarde, el estoicismo constituirá el mejor cimiento ideológico del señorío romano sobre una *oikouménē* efectivamente unificada.

Panecio procedía de una noble familia acaudalada de Rodas, influyente en los asuntos de Estado y distinguida en las empresas bélicas. Cuando visitó Roma, su mentalidad aristocrática encontraría los estímulos decisivos para la tarea de repensar el estoicismo en función de los intereses de las clases altas de la República romana. Fue admitido en el selecto círculo dirigente de Escipión Emiliano (185-129 a. C.), el hijo adoptivo de Publio Cornelio Escipión y, así, nieto de Escipión el Africano (236-184 a. C.), fundador de aquella notable estirpe. «Griego de origen aristocrático y hombre de mundo —escribe Pohlenz—, Panecio representaba una novedad absoluta en la Estoa, y su personalidad era bastante eminente como para colmar con ella a sus discípulos. Pero lo más importante para él no fue la escuela sino la vida, y la filosofía del *lógos*, a la que se adhirió de todo corazón, no se le aparecía como un sistema doctrinal cuyos dogmas particulares hubiese que defender a toda costa, sino como una concepción del mundo que habría de demostrar su validez en el terreno de la práctica»[17]. La

---

[16] R. Syme llega a escribir que "el magisterio estoico no era, en realidad, sino una corroboración y defensa teórica de ciertas virtudes tradicionales de la clase gobernante, en un Estado republicano y aristocrático" (Cf. *The Roman revolution*, Oxford, 1960, p. 57). *Vid.* también W. Warde Fowler, *op. cit.*, pp. 114-118.

[17] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. I, p. 394.

ideología no se reconocía ahora en la mera legitimación *residual* de un orden vigente, sino en el compromiso de una *cooperación* cordial. Aunque persuadido del valor fundamental del pensamiento estoico, el talante intelectual de Panecio lo acercaba a un Platón o a un Aristóteles —filósofos del *orden* cívico— y lo alejaba del Zenón con ribetes cínicos o del Crisipo inflexiblemente intelectualista. Ni cinismo solapado ni intelectualismo dogmático podían ser mantenidos en el pensamiento heredado de los maestros, si el estoicismo quería transformarse en la superestructura ideológica de los nuevos *domini mundi*.

Así, Panecio, Posidonio y sus epígonos griegos y latinos, cada cual a su manera, se lanzan a la gran empresa de expurgar el dogmatismo estoico de las posiciones doctrinales hostiles a una resuelta voluntad de contemplación *optimista* del mundo; no el optimismo de quien se encastilla en sí mismo y mira elusivamente las realidades de un mundo que, aunque fuente de turbación, obedece en último término a una legalidad racional universal; sino el optimismo que nace de la firme confianza en la inmediata bondad de las cosas cuando se aplican a la edificación de un orden de convivencia justo y venturoso en el que el propio individuo pueda alcanzar la felicidad personal sin refugiarse en los abismos de su retraída intimidad.

Panecio —personalidad clave del período— sitúa en dos frentes básicos su empresa *revisionista*: la exégesis filológica y la teoría antropológica. En el primer aspecto, el estoicismo se le aparecía como estrechamente dependiente de la filosofía ática, muy especialmente de Sócrates, a quien se remontarían según él todas las escuelas sucesivas. Esta exégesis histórico-filológica no era para él una cuestión secundaria, pues se trataba de destruir el vínculo del estoicismo con el cinismo, vínculo que no sólo repugnaba a su sensibilidad aristocrática, sino que, sobre todo,

entorpecía la construcción de una ideología directamente legitimadora del *compromiso* con los poderes sociales y políticos dominantes. Una *ideología del compromiso* no podía ser una *ideología de la evasión* —cuyo núcleo vivencial consistía en el sentimiento cínico ante las convenciones sociales—. A la vez, la directa filiación socrática del estoicismo permitía incorporar— como señala el mismo Pohlenz con perspicacia— muchos elementos teóricos procedentes de la tradición filosófica helénica, útiles para edulcorar y *civilizar* —en el sentido etimológico del término— las rigideces de la Estoa. Quedaba despejada la ruta hacia formas *eclécticas* obsecuentes con los imperativos de la *praxis* real. La inserción de esos elementos impulsaría hacia un estoicismo platonizante, pasado por el cedazo de la *skepsis* neo-académica. En cuanto al segundo aspecto, Panecio estimaba que el sistema estoico original se apoyaba en una antropología insatisfactoria: el hombre no es una sustancia espiritual incrustada en un cuerpo animal, sino un organismo unitario indisoluble y capaz, al tiempo, de pensamiento racional y de fruición estética, de acción y contemplación; es decir, un ser que crea la civilización, como una segunda naturaleza, mediante su razón, sus sentidos, su cuerpo, su lenguaje, y siempre en estrecha conexión con sus semejantes en un contexto social.

La importancia de esta revisión antropológica se evidencia en la teoría psicológica. En ésta aparecen *in nuce* las proyecciones teóricas de la nueva actitud ideológica de Panecio.

Veamos: la teoría académico-peripatética establecía la existencia en el alma, al lado del *lógos*, de un *álogon* del que derivan los *instintos*. Los fundadores del estoicismo interpretaron la naturaleza del instinto (*hormē'*) y de la pasión (*páthos*) de manera diversa y según un proceso de radicalización que corre de Zenón a Crisipo. Los instintos y afecciones tenían su origen, según Zenón,

en una facultad relativamente autónoma existente a la vez que el *lógos*; se trataba de movimientos irracionales que impedían definir el órgano directivo central (*hēgemonikón*) como una pura razón. Esa facultad alógica movía el ánimo hacia su objeto, pero sólo cuando el *lógos* formalizaba la oportuna representación mental (*phantasía*), y, mediante el asenso (*synkatáthesis*), le otorgaba un valor positivo. Sólo tras la valoración judicativa, se iniciaba el movimiento o tendencia instintual.

Todo dependía, pues, del *lógos*. Si éste era sano, su juicio de valor se ceñía a las exigencias de la naturaleza, en su papel de afirmar, negar o dejar en suspenso. Si era débil o enfermo, su juicio no sería un *orthós lógos*, sino una mera opinión inadecuada (*dóxa*); no porque se originase con ocasión de un movimiento alógico del alma, sino porque suprimía la natural preeminencia del *lógos*. El instinto o afección que desbordaba de sus límites, y trastornaba el orden racional, se convertía en *páthos*, es decir, en un padecer de un *lógos* que renuncia a su libertad al sucumbir a las turbaciones (*tarachai*) del ánimo.

Zenón subraya en su doctrina un hecho para él indiscutible: el *instinto* sólo actúa a través de una *representación* aceptada por el sujeto. Como el juicio estimativo (*synkatáthesis*) es el factor determinante de la dinámica instintiva, resulta que la vida afectiva del hombre depende enteramente del *lógos* —verdadero artífice de la conducta humana—.

Esta clara *orientación intelectualista* llegó a su colmo en la psicología rígidamente monista de Crisipo. Según éste, el *hēgemonikón* es puro *lógos*, a quien compete representar, juzgar y, eventualmente, asentir; pero el juicio estimativo es el *instinto* mismo, que es un movimiento de la razón (*diánoia*), no un movimiento irracional del alma hacia el objeto. Es decir, una mera forma en que se manifiesta la *synkatáthesis*. Todo deseo es sólo

un juicio de apetición; toda sensación placentera o dolorosa es un asenso a la representación de un bien o de un mal. El *páthos* es el *lógos* falso, la entrega a una *dóxa* perniciosa que se impone con violencia. Afecciones e instintos son, pues, opiniones (*doxai*) erróneas que se adueñan del *hēgemonikón*.

Esta teoría de las pasiones y de los sentimientos se corresponde perfectamente con el talante de los fundadores, caracteres de poderosa energía moral, cuya resolución de eludir todo influjo que hiciera peligrar su *autárkeia* individual les impulsó a construir una psicología capaz de controlar teóricamente todos los estímulos externos procedentes de *lo otro* frente a la subjetividad. Una actitud ideológica de *evasión* no podía apoyarse en la tradicional teoría platónica de un alma tripartita, ni con la versión peripatética de una pasión moderada (*metriopathéia*). La evidente intención intelectualista y el estricto ideal de la *apátheia* aún no había encontrado en Zenón una justificación teórica rigurosa. En Crisipo, seguidamente, la arrogancia racionalista del *sophós* alcanza el paroxismo de una confianza plena en la naturaleza panlógica de los fenómenos anímicos, en su doble proyección subjetiva —pensamiento, sentimiento— e intersubjetiva —convivencia social, vida política—. La subjetividad, amurallada en un *lógos* hermético, se independiza de toda influencia del mundo exterior que pueda atentar contra su racionalidad inalienable.

Con Panecio, el estoicismo baja de su pedestal para sumergirse en el hontanar de las fuerzas múltiples de la vida real. La teoría se ciñe a las exigencias de los nuevos tiempos. Mientras que Crisipo había excluido la propia legalidad de la vida afectiva del sujeto y la influencia de los estímulos externos —definiendo el órgano rector del alma como *lógos* puro que piensa, desea y hasta se apasiona—, Panecio reanuda la tradición pla-

tónico-aristotélica, al admitir que el alma es dual: el *instinto* —que arrastra al hombre en direcciones fluctuantes e imprevisibles— y el *lógos* —que define el deber—. Se trata de dos facultades autónomas, irreductibles. Aunque la primacía siguiera correspondiendo al *lógos,* Panecio consideraba absurdo que el hecho de poseer sentidos sanos y un cuerpo robusto fuera considerado un *adiáphoron,* pues el recto proceso de la razón reclama un organismo corporal adecuado. Cree saber, como buen estoico, que sólo el bien moral es verdadero bien para el hombre, pero considera que las cosas *conformes con la naturaleza* son valores reales para lograr el *ideal moral.* Así, Panecio llega a creer —en manifiesta discrepancia con los dogmas recibidos— que *la virtud no es autárquica,* y que la salud, la fuerza corporal y las circunstancias externas concurren al logro de la *eudaimonía;* la estricta devaluación moral del placer y del dolor queda, a lo menos, muy relativizada. El ideal de la *homología* —la armonía del pensamiento, el deseo y la acción bajo la égida del *orthós lógos*— sigue siendo el fin de la vida humana; pero ahora se cimenta en una conducta conforme con las *disposiciones naturales* de cada individuo. La nueva valoración de la vida instintiva permite a Panecio restaurar la importancia de la naturaleza rigurosamente *individual* del sujeto humano, para la realización efectiva del ideal moral. El individuo es *naturalmente* un ser afectivo, emotivo y social; y en su estructura racional incide el instinto de conocer, de dominar, de vivir en sociedad y de someter a orden y medida el mundo interior y exterior. Son todos ellos instintos primarios, connaturales y preciosos para la existencia ética: su íntima articulación constituye la base de la moralidad y el supuesto de la *homología.* Esa interna armonía hace al alma bella, y su contemplación produce un goce estético, no sólo una fruición teorética.

Esta psicología como fundamento de la ética —alejada del rigor racionalista de Zenón y de Crisipo— se asentaba, a su vez, en una concepción del hombre como ser esencialmente unitario y complejo, en una visión de la naturaleza humana como inagotable gama de individualidades. El *individuo* es un compuesto indisociable de funciones anímicas y corporales; el alma no es puro espíritu, sino una sustancia material —de acuerdo con el dogma estoico— estructurada en la totalidad de la trama de las disposiciones naturales de cada individuo. Consecuente con esta posición teórica, Panecio rechaza toda idea de una inmortalidad individual, incluso la concepción ambigua de un Zenón, para quien el *pneûma* disfrutaba aún a la muerte del cuerpo de una larga existencia, aunque limitada temporalmente.

Frente al dogma estoico de una igualdad de todos los hombres —predispuestos por una misma naturaleza a idéntico cultivo de la *aretḗ*—, la visión de Panecio es radicalmente aristocrática: cada hombre y cada pueblo son el resultado de los factores externos en que su naturaleza arraiga. No es igual un *fellah* egipcio que un noble romano. Los hombres son *naturalmente* desiguales. Sobre una comunidad esencial de naturaleza, las disposiciones innatas de cada individuo y las circunstancias externas de su vida y su profesión forjan su personalidad individual concreta. La naturaleza humana universal —partícipe del *lógos* cósmico— sigue siendo el factor esencial de la ética y el subsustrato de la imagen del *sophós*; pero Panecio no deja de deslizar un leve acento de ironía cuando evoca ese culto reverencial: tal imagen es una abstracción; lo que importa es el hombre real. Como resume Pohlenz, según Panecio, «incluso las acciones ejecutadas por quien posee el saber absoluto, los perfectos *katorthṓmata*, pasan a segundo plano frente a los *kathḗkonta*, los deberes concernientes a la vida

cotidiana». Porque él quería que la teoría moral «sirviese a la vida práctica»[18].

En la obra de Posidonio de Apamea (*c.* 135-50 a. C.) encontramos similar desplazamiento de la perspectiva antropológica, y parejas consecuencias en la psicología. También para él, la vida psíquica del hombre presenta facultades que corresponden a los instintos de la vida animal, alejándose así del dogma de un *hēgemonikón* como pura razón. Es curioso observar que también en Posidonio existe una sintomática preocupación filológica que le lleva a afirmar, no que el estoicismo deriva directamente de Sócrates —como había pretendido Panecio—, sino que la síntesis de Crisipo constituía una deformación ultra-racionalista de la doctrina de Zenón. Este, según Posidonio, habría enseñado que los afectos e instintos emergían del conflicto entre dos fuerzas, en el que la potencia instintiva irracional prevalecía sobre el mandato del *lógos*. Esta explicación reivindicatoria no se atiene, en verdad, al sentir de Zenón, pues es evidente que éste hacía depender radicalmente la operación de las potencias instintivas del previo asenso (*synkatáthesis*) de la razón. Pero lo significativo de la nueva actitud reside en esa condenación del intelectualismo riguroso, en aras de una concepción integral y pragmática de la vida moral. Posidonio acudía a la universal experiencia que demuestra que el factor decisorio de la conducta no puede consistir en la *representación* del objeto sobre que recae el juicio estimativo, pues una representación idéntica produce afecciones diferentes en hombres diversos, o en el mismo hombre en distintos momentos. Esa misma experiencia muestra que la afección cesa en ocasiones, aunque permanezca inalterable el juicio. La explicación de todos esos fenómenos radica en la acción de factores irracionales —los hábitos, el tiempo, las circunstancias...— que tras-

[18] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, p. 409.

cienden del ámbito del *lógos* para insertarse en la operación de una facultad irracional autónoma. Para que aquellos influjos externos perturbadores que los fundadores quisieron neutralizar teóricamente —sobre todo, la nefasta influencia de la sociedad para el ideal del sabio—, puedan operar de alguna manera, es evidente que debe existir en el alma humana una disposición natural afectiva, una facultad instintiva. El monismo psíquico de Crisipo es insostenible. Posidonio señala que en el hombre actúa una *facultad apetitiva* que lo impulsa a alimentarse y reproducirse (*epithymētikón*), y una *tendencia instintiva* que lo lleva a defenderse con coraje y a prevalecer (*thymós*). Aunque ambos exponentes de la vida instintiva se subordinen al *lógos*, jamás resignan su propia naturaleza autónoma.

Los afectos y pasiones son, por consiguiente, resultados de una lucha entre dos facultades del alma en la que vence la parte irracional. Cuando el *logistikón* es débil, el *pathētikón* prevalece; si esta prevalencia es absoluta y permanente no sólo entraña la pérdida ocasional del control de los instintos (*akrasía*), sino que pervierte radicalmente la capacidad judicativa y transforma al sujeto en un ser sin moral (*akolasia*). El hombre inmoral elabora sin cesar juicios falsos, eliminando así todo obstáculo al desenfreno de los instintos; entonces, el hombre destruye su libertad y cae en una vida de corrupción y vicio (*kakia*).

Obedientes a un fenómeno típico derivado de la *inconsciencia* de las actitudes ideológicas, Panecio y Posidonio no creían haber abandonado el terreno de la escuela. Como los epígonos cristianos de los apóstoles, más tarde, tampoco ellos creyeron que las nuevas exigencias ideológicas entrañasen la necesidad de renunciar a una doctrina filosófica en la que habían crecido y que, en definitiva, respondía pasablemente a las inquietudes espirituales de hombres que, como ellos, procedían de un ámbito histórico-geográfico don-

de el estoicismo ofrecía, como escapatoria, las bases teóricas de la *apotheosis* del individuo solitario. La permanencia de las tradiciones escolásticas suele enraizarse en una inercia espiritual que las mantiene vigentes más allá de toda expectativa razonable, mediante la paciente tarea de ir vertiendo vino nuevo en odres viejos. En efecto, ambos maestros del *revisionismo* estoico modificaron la doctrina en un punto clave para el sesgo ideológico de su empresa intelectual: mientras que Zenón y Crisipo habían reducido los afectos a simples referencias de la *synkatáthesis*, destruyendo la autonomía de la vida instintiva, ellos conciben ahora los *afectos* como factores fundamentales de la vida anímica, asentándolos en facultades (*dynámeis*) independientes del *lógos* y relevantes en la actividad del *hegemonikón*. Estas facultades no eran, hablando con propiedad, partes del alma, pero sí factores independientes de la facultad racional. Por consiguiente, la raíz de la infelicidad personal no estaba situada, toda ella, en la corruptora fluencia de la convivencia social y de la comunidad política —como pregonaban los primeros estoicos, impregnados aún de *cinismo*—, sino en la propia estructura psíquica del hombre; la vida social y el quehacer público no sólo no constituían un riesgo para la *eudaimonía*, sino que, por el contrario, era el mejor camino hacia la disciplina de los instintos que laten poderosamente en el seno de la naturaleza humana. Para el estoicismo original, la raíz del mal no emergía del propio individuo; para Posidonio, está en la entraña del individuo mismo. Siendo así, el hombre no debe huir del entorno cívico para eludir el encuentro con los malvados, sino seguir los pasos de los ciudadanos honestos e imitar el ejemplo de su rectitud moral.

Como en la concepción de Panecio, en la de Posidonio el *alma* impregna la totalidad del *cuerpo*, en incesante interacción recíproca. En los individuos, como en los pueblos, las cualidades

espirituales están condicionadas por las cualidades somáticas; el factor de la animalidad penetra en el *hēgemonikón* del ser humano. El fenómeno del lenguaje (*lógos prophorikós*) revela el punto más noble de esa progresiva articulación de lo físico y lo psíquico.

En un aspecto relevante para este trabajo, sin embargo, se separan ambos pensadores: el destino del alma. Para los dos, el alma es sustancia material, y no espíritu inmaterial; con estricta lógica, Panecio rechaza toda presunción de una inmortalidad individual, delatando, también en esta cuestión, un sentimiento aristocrático de la existencia volcada hacia los goces del mundo; Posidonio, enfeudado a una visión platonizante del credo estoico, sostiene que el alma se instala, al dejar el cuerpo, en la nebulosa atmósfera de los espíritus siderales. Según él, el *pneûma* individual es el *daímōn* personal —espíritu divino particularizado para cada hombre—, que sólo sufre las pasiones mientras está temporalmente encarnado en el individuo humano; al disociarse del *sôma*, el *daímōn*, liberado del dolor y de la muerte orgánica, asciende a los espacios aéreos e ígneos hasta alcanzar, en virtud de una ley cuasi-física, el nivel de densidad pneumática que corresponda a la pureza espiritual de ese *daímōn*, para vivir en ese espacio una existencia imperecedera. La proclividad al mal y a la pasión desordenada corrompe el *pneûma* y aumenta la densidad anímica, lastrando el alma para el vuelo final hacia las regiones del *aithē'r*; el alma queda así en una cierta vecindad con las capas bajas de la atmósfera, en compañía de otros seres moralmente contaminados. Por el contrario, las almas puras se remontan a los altos espacios siderales para gozar allí de una existencia plena y sin confines [19].

---

[19] *Vid.* J. H. Randall Jr., *Hellenistic ways of deliverance and the making of the Christian synthesis* (New York, 1970, pp. 84-85), sobre la significación de esta doctrina en la historia de la espiritualidad antigua.

Contrasta el racionalismo religioso de Panecio, su despreocupación por el destino del alma *post-mortem,* con la honda preocupación de Posidonio, impregnado del *eclecticismo popular* de la época, para el cual las tradiciones órfico-pitagóricas, filtradas por Platón, de un alma peregrinante constituían la cima problemática de la especulación filosófica y religiosa. La *popularización* de la conmutación platónica cuerpo-tumba (*sôma-sēma*) manifiesta la angustia vital de una sociedad supersticiosa y embargada por un intenso sentimiento de culpa. El filósofo de Apamea, aunque integrado en la clase directora de la República rodia, asumió esa preocupación popular para integrarla en el misticismo astral, originario de la Mesopotamia y reelaborado en la Hélade. El reciente sentimiento de frustración en las regiones orientales del Mediterráneo reflejaba, en cierta medida, el empobrecimiento de aquellas regiones como efecto de la sistemática política de explotación de la República romana. El optimismo vital de Panecio era ya imposible en el siglo I a. C., cuando el sistema esclavista alcanza su apogeo y la pesada mano del dominador romano hace manifiestamente ilusoria la retórica del progreso moral del pueblo. Ese Oriente mendicante, pese a todas las vinculaciones de Posidonio con las clases directoras de Roma, hubo de ejercer una inequívoca influencia sobre su alma semita, estimulando la orientación marcadamente espiritualista y religiosa de su pensamiento. Aunque el significado ideológico de su actitud general en el marco del estoicismo es evidente, y prolonga la inflexión iniciada por Panecio, su doctrina del destino del alma esquematiza el talante místico de una población marginal que soportaba el peso abrumador de los nuevos señores del mundo. Como advierte Rostovtzeff, cuando se compara a Posidonio «con un racionalista tan radical como Polibio, uno se da cuenta del inmenso cambio que había experimentado el Oriente en el inter-

valo entre ambos»[20]. Pero esa religiosidad de orientación mística, que traducía el sentimiento vital del hemisferio oriental del orbe romano, se iría extendiendo en los siglos siguientes a la totalidad del Imperio, constituyendo un óptimo sustrato para el éxito de la propaganda cristiana.

El *panteísmo* organicista y vitalista de Posidonio, centrado en un espíritu divino instalado en el *ouranós* y verdadero *hēgemonikón* cósmico, había de transformarse en la referencia tácita o expresa de las concepciones del estoicismo en la época imperial. El hombre, imagen del ser divino, no será sólo parte (*méros*) del mundo, como las demás cosas, sino miembro (*mélos*) del gran organismo, había de decir Marco Aurelio parafraseando a Posidonio. Como *mikrokósmos,* el hombre se sitúa en los confines de dos mundos (*syndesmos*): su libre decisión lo orientará hacia la divinidad, alejándolo de la servidumbre de la bestia. La escisión de la conciencia dispararía al hombre hacia la trascendencia como solución compensatoria de las frustraciones de su vida en el mundo real. El abandono del *daímon* personal es causa del extravío del hombre en una existencia irracional anclada en las vanaglorias y placeres del cuerpo. La coloración religiosa de esta *alienación* del hombre introduce el momento diferencial respecto del sobrio racionalismo de los fundadores del estoicismo: ahora, las soluciones *sincretistas* que funden la sabiduría oriental con la especulación occidental inician un largo periplo que conducirá a la humanidad a un sistema de creencias del que somos herederos directos. Como indica E. Bevan, hay un innegable parecido de familia entre el mundo de Posidonio, «en el que las almas se elevan, a través de espesas capas de aire, a las esferas del éter divino, y los mundos de los gnósticos uno o dos siglos más tarde, en los que las almas se esfuerzan por

---

20 Cf. M. I. Rostovtzeff, *Rome*, cit., p. 157.

abrirse camino, a través de las esferas de los Siete Planetas guardados por demonios, hacia la esfera de la luz y la beatitud en el más allá»[21]. El mundo de Posidonio brindaba categorías mentales que un heleno, un judío o un cristiano, un par de siglos después, acogería ávidamente para explicar el sentido de sus creencias.

La teoría psicológica de los revisionistas del estoicismo desemboca en una *ética* de novísimas resonancias. Panecio, en su tratado magistral sobre el *deber* (*Perí toū kathē'kontos*), aparecido poco después de la muerte de Escipión, construye la ética «en función de la sociedad romana» [22]. La misión del filósofo ya no es atrincherar la existencia individual en el reducto del yo, obturando toda posibilidad de acceso a las influencias de la realidad social y política. Por el contrario, se trata ahora de *integrar* la conciencia en la circunstancia vital, de insertar la vida moral del hombre en la trama de sus determinaciones externas. El espíritu humano crea la *civilización* como una segunda naturaleza, en el marco del designio finalista del *lógos* cósmico: el individuo plasmará su personalidad concreta en el contexto de una *familia* y una *nación*. Las peculiaridades nacionales de los individuos no se determinan por la constelación astrológica, sino por las condiciones geográficas y étnicas, y por las formas sociales. Aunque la providencia cósmica ordena el movimiento general de los seres, la *heimarménē* no cancela la autodeterminación del hombre ni su responsabilidad; el ser humano no es puro *lógos*, ni su acción se cumple sin el concurso integral de su aparato físico e intelectual. Los sentidos sanos y las manos robustas no son *adiáphora*, sino valores cuya fuente es la propia naturaleza. El *deber* (*kathē'kon*) consiste en una operación por la que el *lógos* fija a los instintos su medida y dirección. La conducta se apoya en el respeto

---

[21] *Vid.* E. Bevan, *op. cit.*, pp. 116-117.
[22] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, p. 392.

a las *cosas conformes con la naturaleza,* pero esta naturaleza no es la del hombre abstracto, sino la de un ser concreto y personalizado, modelado por cuatro factores básicos: la naturaleza de la especie, las disposiciones individuales innatas, las circunstancias externas de la vida y la dedicación profesional. Es *deber,* pues, todo aquello que se ciñe a la peculiaridad de la *personalidad individual.* La providencia no fija su destino, lo edifica la personalidad con su *praxis.* Lo importante es poseer la ciencia de la recta conducta (*phrónēsis*): la vida teorético-científica es un caso excepcional de esa *praxis*; el primado corresponde a la actividad político-práctica, al *servicio de la colectividad.* La *sociedad natural* no es la cosmópolis sino el *Estado* concreto y singular que acota la vida personal del individuo y solicita su adhesión moral. La instancia fundamental de la vida ética es la *sociabilidad,* no sólo en el sentido negativo de evitar el daño ajeno, sino en el positivo de *cooperar* al bien comunitario. Al servicio altruista del bien colectivo se endereza la magnanimidad (*megalopsychía*) como cualidad eminente de la personalidad moral: esa grandeza del ánimo que lo afirma como superior a las contingencias externas y a las cosas según la naturaleza, no entraña actitudes egoístas, sino el servicio a la comunidad *en puestos de mando.* Los instrumentos del magnánimo son la prudencia, la moderación y el buen sentido (*sōphrosýne*) que dominan la energía instintiva y la subordinan al imperio del *lógos.* En la *sōphrosýne* se asienta la unidad del carácter y la coherencia vital, la integración de las virtudes en la síntesis armoniosa de una *personalidad,* en un *estilo de vida.* Al repliegue intimista, Panecio sustituye la *vida* como obra de arte, una vida acreedora del *honor social* y atenta a las refinadas exigencias del *aristócrata*: compostura, afabilidad, elegancia de modales... El modelo de la excelencia moral ya no se recorta sobre el perfil del intelectual hirsuto,

sino sobre la silueta del estadista romano, hombre de mundo con distinción personal (*prépōn*). Como el ideal escipiónico, consiste este modelo en la fusión de la propia estimación con la dignidad exterior. En esta mixtura se inserta el respeto a sí mismo y a los demás (*aidō's*), el *decorum* como valor eminente del hombre romano; es decir, la antítesis de todo lo que el héroe *cínico* propugnaba como ideal de vida y principio de la conducta moral.

3. *Su peculiaridad ideológica*

Los historiadores de las ideas suelen mostrar una completa insensibilidad para el *significado ideológico* de las doctrinas filosóficas. Un estudioso de las teorías políticas tan estimable como G. H. Sabine, no vacila en escribir que la causa del reajuste doctrinal efectuado por los estoicos del período republicano fue, «en gran medida, la incisiva crítica negativa del escéptico Carneades»[23]. Y un filólogo tan eminente como M. Pohlenz, usando de una figura literaria elusiva, declara que, «precisamente en esta época, el destino quiso que un griego transformase la doctrina estoica en un arte de vivir perfectamente adecuado al espíritu occidental»[24].

Según la afirmación del primero, el proceso evolutivo de las ideas se cumple en el espacio teórico de las disputas académicas, en la dialéctica abstracta de las construcciones mentales. Conforme a la declaración del segundo, ese proceso obedecería a la acción de una instancia misteriosa llamada *destino*. En ambos ejemplos, representativos de *mores* científicos consagrados por hábitos milenarios, las ideas habitan, incontaminadas como en un fanal, en las cabezas de los hombres; ignorantes de las vicisitudes materiales

[23] Cf. G. H. Sabine, *op. cit.*, p. 152.
[24] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 539-540.

de la existencia concreta de sus pensadores, esas ideas transitarían por sus cabezas como los cargamentos de las naves por los mares océanos. Se trata, en rigor, de una visión *idealista* de los fenómenos intelectuales que no tiene pertinencia científica alguna para explicar su historia. Cuando esa visión —tácita o expresa— se enfrenta con la explicación de procesos de ajuste como el que nos ocupa, su inanidad queda de manifiesto: porque esa visión es constitutivamente ciega para los únicos factores que pueden explicar tales procesos, es decir, los factores estructurales de la vida humana —económicos, sociales— y los niveles más bajos de las superestructuras que se alzan sobre aquellos factores —vida política, ética social—. El estoicismo greco-romano transforma los dogmas de la doctrina original —mediante su hábil amalgama con elementos de la tradición platónica y aristotélica—, no en virtud de la absurda acción antropomórfica de un destino azaroso o providente —¿acaso el *fatum stoicum?*—, ni a resultas de la habilidad dialéctica de un Carneades —pensador, por lo demás, de magra capacidad creadora—. La dialéctica inmanente de las ideas y la controversia académica pueden dar cuenta —lo que no es poco— de la historia del *aparato categorial* y de la *forma* de los problemas, en el contexto de su tradición científica. Pero el fenómeno de la *transformación de las ideas* hunde sus raíces en las estructuras básicas de la existencia humana, particularmente en aquellas estructuras —económicas, sociales— que configuran la existencia humana en cuanto vida comunitaria —mundo de la política—. El hombre *produce* cuando *se reproduce*. Su *producción* fundamental es la de *su propia vida*. Al producir su vida, produce también la de los otros, porque toda producción humana es producción *social*. La figura concreta de esa *producción social* incluye los factores socio-económicos —*estructura*— y los factores mentales —*superestructura*—. Las *ideas*

son resultado del *proceso material.* El estoicismo greco-romano fue lo que sabemos que fue, porque el proceso material de la vida colectiva en el período republicano determinaba justamente una *ideología* legitimadora de la forma de ese proceso, es decir, de las *relaciones de producción* por las que las *clases dominantes* de la sociedad romana podían afirmar sus *intereses* en aquella excepcional coyuntura de engrandecimiento colonialista.

La ideología estoica del período helenístico-romano se configuró en estrecha dependencia de los intereses de las clases dominantes de la República romana. El simple análisis de los contenidos de la doctrina, en el marco de esos intereses, bastaría como prueba de dicha dependencia; pero la anécdota biográfica de su principal exponente, Panecio de Rodas, aporta aquí una evidencia complementaria. Se sabe que el griego figuraba, como Polibio —el otro gran apologista de la constitución romana—, en el séquito de Escipión Emiliano ya mucho antes del año 146 a. C.; y que le acompañó como consejero distinguido en su largo viaje a Oriente en el 140-139; es probable que residiera repetidamente en Roma, aún más tarde. Panecio mantuvo relaciones de estrecha amistad no sólo con Escipión, sino también con Lelio y otros senadores; ejerció una hondísima influencia en los medios aristocráticos de la *Urbs*; e intervino directamente en importantes asuntos políticos del momento.

El contacto con Polibio y su propia experiencia lo convencieron de la necesidad histórica del imperio ecuménico de Roma. Precisamente su inmediata vinculación con el llamado *círculo escipiónico*[25] vino a ser una eficaz vía de inserción del revisionismo estoico en el *éthos* y las empresas políticas de Roma.

El pueblo romano ostentaba en su idiosincrasia rasgos que habían de aproximarlo a la ética estoi-

[25] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 542-543, para otros miembros de este círculo.

ca tan pronto como ésta quedara expurgada del radicalismo cínico de un Zenón y de la hipertrofia intelectualista de un Crisipo. La tarea de los mentores ideológicos de la hegemonía romana no consistía ya en dar el golpe de gracia a las tradiciones de la *pólis* —como correspondió a los fundadores estoicos— sino en otorgar validez universal a las tradiciones de la *civitas* por antonomasia. Esos mentores tenían que comenzar por desechar la idea de la *conciencia* como instancia encastillada y marginada de la vida real. No que la nueva ideología —con su *horizonte utópico* y su *temática concreta*— no hubiera de proyectarse, en definitiva, sobre la *conciencia alienada* de las masas, pero sí que sus beneficiarios podían disfrutar —al revés de lo que sucedió en el período precedente— de unas vivencias coherentes con su vocación mundana y de una felicidad *hic et nunc*. Pues la *alienación* propia de las aristocracias ofrece formas variadísimas y diversos grados de complejidad, en conexión directa con el vigor y la edad histórica de cada estructura de dominación.

El romano propendía, por carácter y por la peculiaridad de su organización social y económica, a privilegiar la actividad práctica y los deberes; su norma suprema era la *voluntas*. Sus dioses, expresiones sublimadas de fuerzas reales muy concretas, se ligaban íntimamente a la tradición familiar y pública de la colectividad. Su sentido del orden y la disciplina se plasmaba en un sistema de comportamientos enraizados en la *virtus*, es decir, en la disposición interior del *vir*. La *pietas* y la *fides*, unidas a la destreza, la laboriosidad y la paciencia, constituían los valores característicos del sistema. Un verdadero romano debía ser el *vir bonus* que honra al *mos maiorum* y se somete al bien común. El cuidado de la *res publica* venía a funcionar como principio regulativo de la conducta, pues es moral lo que la comunidad reconoce como *honestum*, lo que es acreedor de los *honores* en cuanto reconocimiento público de

la *virtus*. Ese orden moral encarnaba en el *ius*, es decir, el orden jurídico como referencia positiva del comportamiento.

Si bien habían penetrado en Roma algunas ideas filosóficas griegas aún antes del año 200 a. C., los problemas especulativos sólo adquirieron relevancia en la crisis de crecimiento que llevó de una sociedad agraria y localista a una sociedad que tenía ante sí nuevas solicitaciones y responsabilidades políticas desconocidas hasta entonces. La expansión de la República, su apertura a una problemática insospechada, obligan a los romanos a integrarse en un nuevo horizonte espiritual acorde con la nueva *praxis*. Serían los filósofos griegos quienes aportarían el refinado utillaje conceptual necesario para la forja de una ideología al servicio del protagonismo interior y exterior de las clases dirigentes de aquella República. La denuncia pública que formuló Carneades con ocasión de su embajada a Roma, en el año 155 a. C., acusando a ésta de sojuzgar a otros pueblos por la fuerza y sin el menor respeto de la justicia, y la agitación social durante el tribunado de los Gracos, constituyeron poderosos estímulos para urgir la formulación de esa *ideología*, única manera de conferir un estatuto teórico adecuado a los intereses de las clases altas de la sociedad romana.

La mente formalista de los creadores del *ius* era proclive al racionalismo de la Estoa, que brindaba, por añadidura, refinadas categorías axiológicas para expresar el ideal de la *virtus*. Solamente se precisaba acomodar el cuerpo de la *theoria* a los intereses reales de la *praxis*. Panecio, con su espíritu aristocrático y su sentido innato de los imperativos de la sociabilidad, sería el gran arquitecto de la nueva formación ideológica. Su talante se alejaba de los rigores de la *apátheia* de un Zenón, aproximándolo a la exultación vital (*euthymía*) de un Demócrito. El ideal de una vida activa reflejaba el optimismo innato de su perso-

nalidad y lo conducía a proponer la *acción de mando* como el objetivo de la gran personalidad moral. Según este ideal, lo moral (*kalón*) se identifica con lo útil (*ophelimon*); se trata de ser útil a la comunidad en el contexto institucional y jurídico de la *res publica.* Esa forma superior de la personalidad moral se encarna en el *hombre de Estado,* cuyo modelo es un trasunto de las cualidades que adornaban al *aristócrata* romano, ejemplarizado en la figura señera de Escipión. El instinto social, no la debilidad humana, es la raíz de la comunidad política, la cual, aunque institución moral, sólo adquiere su forma perfecta como organización jurídica formal que garantice el interés común y la igualdad ante la ley. Pero no una igualdad de participación política, sino la distribución de funciones según el modelo de la *mikté politeia,* cuya mejor ilustración era, a los ojos de un Polibio o de un Panecio, la República romana con su estructura trimembre —pueblo, senado y magistrados—.

El inequívoco significado ideológico de esta doctrina del Estado, desde el punto de vista de las *relaciones de producción,* se delata paladinamente en la tesis de Panecio que afirma que el origen de la institución estatal radica en la eminente función de *defender y asegurar la propiedad privada.* ¡Sorprendente peripecia de una doctrina que había nacido, en el siglo IV, de la subversiva denuncia de la acción degradante del instinto posesivo, y que concluía ahora en la declaración de la inviolabilidad de la propiedad privada como contenido eminente de la sociedad!... Por supuesto, no se trataba de la apoteosis de una idea abstracta, sino de la defensa del sistema de los *intereses* de la clase senatorial y propietaria de Roma.

Ahora bien, la garantía de esta *dominación de clase* ya no podía obtenerse, en el siglo II a. C., en el marco jurídico de una *civitas* cerrada sobre sí misma. Era indispensable habilitar un amplio espacio de vigencia jurídica donde el libre juego

de intereses de esa clase no encontrase obstáculos de índole moral. Panecio, en neto contraste con la áspera sinceridad de Carneades, sostiene la idea aristotélica de que un pueblo tiene derecho a ejercer su dominio sobre otros pueblos, si es capaz de aportarles un grado superior de civilización. Ciertos pueblos deben obedecer a otros que les son superiores. Se cierra, así, el círculo teórico de la soberanía de una clase que invoca la retórica de un progreso moral universal y de una concordia sin fronteras. Roma contaba ya con una ideología a la medida de sus intereses.

Entre los postulados de la ética, Panecio incluye la *philanthrōpía* y un orden jurídico de validez universal fundado en la naturaleza (*ius naturale, ius gentium*). El influjo de la física y la dialéctica estoicas sobre la jurisprudencia romana permitió a los jurisconsultos romanos, a partir de Q. M. Scaevola, configurar rigurosamente la problemática teórica del derecho. Sin embargo, hay que hacer notar que las ideas de fraternidad e igualdad ante la ley funcionan como *horizonte utópico* de una *ideología* cuya *estructuración temática* canoniza el sistema de valores favorable a los *intereses* de las clases dominantes de la República, dentro y fuera de Italia. La intención omnipresente del estoicismo helenístico-romano fue la de armonizar doctrinalmente los imperativos de la *Realpolitik* con los postulados de una hermandad universal. El discípulo directo de Panecio, el sirio Posidonio, captó perspicazmente el espíritu de la nueva escuela al haber creído, «como Nicolás de Cusa en la Baja Edad Media» —escribe E. Barker—, en una *concordantia catholica* o 'armonía general' que uniera cielos y tierra, e hiciera del gobierno terrenal en su verdadera naturaleza, una copia del celestial; en esta vida, el sabio —el filósofo y el auténtico estadista— habrían de interpretar e imitar el verdadero orden de la república divina, y a su muerte (como Cicerón, quizás si-

guiendo a Posidonio, nos dice en el *Somnium Scipionis*), serían transferidos a ella»[26].

Conjugar un *horizonte utópico* cautelosamente confinado en los ejercicios de la retórica y una *temática concreta* de posiciones de dominación, es siempre el difícil *test* de toda ideología en la sociedad de clases. Posidonio contribuyó a superar la prueba en la coyuntura de su tiempo mediante una ingente *polimathēia,* síntesis de conocimientos capaz de dar cuenta del ámbito geográfico, etnológico e histórico de la *oikouménē* como correlato científico de la dominación universal de Roma. Con innegable perspicacia y cierto candor, M. Pohlenz escribe que, en virtud de ese trabajo de polígrafo, resulta «por primera vez individualizada la causa más profunda del ascenso de Roma, la misma causa que puso a Roma en condiciones de justificar su misión y de defender la civilización occidental»[27]. Porque para Posidonio, como para su maestro Panecio, es la *prónoia* divina la que organiza el curso de la *historia universal;* entonces, la hegemonía romana es un factor del orden cósmico en el contexto de una *sympá'theia* y de una fuerza vital (*dýnamis zōtikē'*) universales. Ante este espléndido panorama —que desde Diodoro Sículo tiende a convertirse en modelo de la especulación histórica—, el estadista romano podía solazarse con la convicción de estar protagonizando, dentro y fuera de la *Urbs,* una misión providencial de concordia ecuménica, sirviendo así la voluntad de los dioses.

Para cohonestar las inquietudes filosóficas con la práctica de la *pietas* tradicional, Panecio forjó, en obsequio de los prohombres romanos, la concepción de una divinidad universal y providente concorde con la religión heredada de los mayores. Con su *tripertita theologia,* el *civis* podía aderezar su *menu* espiritual con tres categorías

---

[26] Cf. M. Barker, *From Alexander to Constantine,* cit., p. 282.
[27] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.,* I, p. 431.

de divinidades, todas ellas vehiculantes de la energía del *lógos* cósmico: las fuerzas naturales personificadas, las divinidades de la religión pública y los dioses del mito. Es decir, el *génos physikón*, el *politikón* y el *mythikón*. Con esta genealogía divina, la *concordantia* cuadraba sus cuentas.

La nueva *ideología* no trataba, en suma, de legitimar una actitud de *evasión* de la vida cotidiana mediante el encastillamiento en la inmarcesible libertad de la conciencia —como en el estoicismo original—, sino de acondicionar mentalmente esa vida cotidiana para tornarla una morada placentera para el hombre de carne y hueso. O sea, hacer «que los hombres se encontrasen en el Universo como en su propia casa», como apunta E. Bevan. La *ideología de evasión* sólo podía servir a una sociedad que acababa de quebrar el edificio institucional de la *pólis* y se encontraba en una intemperie política; una sociedad en la que el *consensus* sólo podía cimentarse ideológicamente en la actitud concesiva de unas *élites* del espíritu que se afanaban exclusivamente en la aventura subjetiva de su beatitud personal. Aunque la gran masa carecía de la fuerza de carácter necesaria para realizar las fórmulas estoicas de felicidad, por un momento el ideal desviaba la atención de los rigores de una existencia intolerable e inducía residualmente a conductas *conformistas*. Con el ascenso de Roma, ni las élites ni la gran masa, por motivos diferentes, se muestran dispuestas a permanecer vivencialmente en esa extrema tensión entre un *horizonte utópico* que promete todo y una *realidad social* que lo desmiente radicalmente. Las clases privilegiadas necesitaban acercar los dos niveles de la ideología. La gran masa siente la urgencia de reconciliarse con los bienes del mundo y las complacencias del cuerpo; reconciliación sin duda ilusoria, porque la realidad social seguiría impidiéndole esos goces; pero la *áskēsis* de los maestros estoicos resultábale psicológicamente insopor-

table. Era una moral de héroes, no de esclavos, pero que venía a proponer que los esclavos, sin intentar dejar de serlo, se comportasen como héroes en el sufrimiento. La legitimación ideológica de la hegemonía romana iba a perpetuar el yugo de esas masas, pero, a la vez, a mitigar la tensión extrema entre un ideal que no promete nada en la vida de la ciudad —y que exige la renuncia radical a las pasiones— y una realidad que sólo los espíritus fuertes podían eludir en su cotidiana hostilidad. Esa ideología ayudaría, no a transformar el mundo de la explotación, sino a *pensarlo* de nuevo en un sentido integrador, reivindicando el valor de la vida *como es* —con sus pequeños placeres, sus zozobras, sus anhelos, sus emociones, sus esperanzas—. Para las clases dominantes, no se trataba ya de aprovecharse materialmente de un mensaje de evasión que dejaba indemnes los poderes establecidos. La ideología cumpliría, ahora, una función *directamente legitimadora*, galvanizando las almas para la explotación de los cuerpos.

Desde Catón hasta Cicerón, la doctrina paneciana del *deber* ocupa el centro de la nueva ideología al servicio de las clases romanas privilegiadas. Vale la pena detenerse brevemente en la personalidad intelectual de Cicerón (106-43 a. C.). Bajo la influencia de Filón el Académico y Antíoco el Estoico, el estadista romano va diseminando en el público culto de la Roma del primer siglo antes de Cristo, elementos de una concepción del mundo que combina, con escasa coherencia y cierta superficialidad, la tradición platónica y la dogmática estoica, según la perspectiva característica de un miembro integrante de las clases dirigentes de la República. La firme convicción que late en sus escritos —todos ellos pertenecientes al final de su vida (52-43 a. C.)— es la de que sólo el hombre político que actúa el bien de su pueblo realiza la *virtus* suprema. La quintaesencia de esta posición ideológica —fir-

memente apoyada en Panecio— aparece aún con mayor claridad en su tratado *De Officiis* que en los propiamente políticos *De Republica* y *De legibus.*

El *officium*, versión latina del *kathē'kon*, consiste en la conducta conveniente en las situaciones normales de la vida y en sus coyunturas extraordinarias. Esta idea ciceroniana del *deber* acentúa el momento de la obligatoriedad moral aún más que la doctrina de Panecio, pues constituye la esencia de la *virtud* y la divisa del *civis* romano. «La *virtus* —clama Cicerón— está insita en la estirpe y en la sangre de los romanos. Conservadla, esta *virtus* que vuestros mayores os han dejado como herencia. Las demás cosas son falsas, inseguras, caducas, mutables; sólo la *virtus* tiene raíces profundas, y ninguna fuerza puede alterarla ni moverla de su sitio. Por medio de esta *virtus*, vuestros antepasados han conquistado el mundo entero...; usadla ahora vosotros contra el enemigo interior!»[28]. Recordemos que estas exhortaciones moralizantes, sin duda profesadas con acentos de sinceridad, no impedían a Cicerón participar en las operaciones especulativas del mundo de los negocios, porque era, ante todo, un hombre de su clase. La importancia de una solidaridad comunitaria era, no obstante la jerarquía de las clases, la premisa de todo orden político. «Porque es el objeto y propósito de las leyes asegurar que la unidad del cuerpo cívico sea firme y estable, y que aquellos que intenten disminuir esa unidad sean frenados mediante el castigo, bien con la muerte, bien con el exilio, con la prisión o con las multas»[29]. Una política de clase exige un código penal que, pese a la apariencia de su generalidad, es un *código de clase*. El hombre de Estado que sabe realizar la unidad del cuerpo cívico y actuar las leyes es acreedor a la

---

[28] Cit. por M. Pohlenz, *ibid.*, p. 563.
[29] Cit. por E. Barker, *op. cit.*, p. 201.

más alta recompensa moral: la *gloria* como exponente de la excelencia ética.

Esta moral de señores, que traduce cándidamente la ideología de las clases explotadoras de un pueblo conquistador, se inserta, en la obra de Cicerón, en un horizonte *utópico* de singular fortuna: la idea de *humanitas*. En Panecio, la *individualidad nacional* coloreaba intensamente el arquetipo de la personalidad ética, pues ni siquiera la dependencia del ideal nacional respecto del postulado de la *phylanthrōpía* llegaba a debilitarlo. Con Cicerón, la *humanitas* adquiere un relieve excepcional: ahora, el poder de Roma está consolidado y necesita de un ideal atractivo sustentador del *consensus* general, pues sabe muy bien que con las armas se conquista pero no se gobierna. Mientras que Panecio, en el siglo II, pensaba que la empresa romana exigía aún severidad contra los enemigos de la nueva hegemonía, Cicerón, en el siglo I, está convencido de que esa empresa, ya consumada, requiere una política de moderación, de afabilidad universal, de reconocimiento *filosófico* de los débiles. Pero la *humanitas* no evoca la hermandad, sino la dignidad del ser del hombre; es mucho más equívoca que la *phylanthrōpía,* aunque suscite emociones estéticas más refinadas y más propicias al ánimo aristocrático. No se trataba de debilitar la *virtus* romana, sino de matizarla con sentimientos que valorasen el ámbito privativo de la condición humana (*res privata*), atemperando los rigores de la virtud, para *dominar* mejor. ¿Qué valor tenía, en verdad, la *res privata* para una inmensa mayoría de esclavos o vasallos indigentes?... El falaz ideal de la *humanitas* enriquecía, sin embargo, la plausibilidad teórica de un *horizonte utópico* encubridor de situaciones concretas de dominación constitutivas del núcleo de la *ideología*. Pohlenz no deja de advertir sobre la significativa matización que introduce la traducción latina de los términos recibidos de la Estoa: para Cicerón, la *apátheia* es la *tranqui-*

litas animi; la *eúnoia* es la *benevolentia*. Más tarde, la *prohaíresis* será la *voluntas*. En el matiz diferenciador se esconde todo un mundo de transformaciones ideológicas.

Cicerón inserta en la sección final del *De Republica*, el famoso *Somniun Scipionis* [30], de inspiración estoica y platonizante.

Esta obrita interesa por la ingenua concisión con que se formulan los principales aspectos de la *ideología* de toda una época. Escipión el Africano le dice a su nieto, en el *Sueño*, que sobre la tierra no hay nada «que sea más agradable al dios de las alturas, que gobierna todo el universo, que aquellas asambleas y comunidades de hombres unidas por una común participación en la ley, que se conocen por el nombre de Estado: sus gobernantes y guardianes (*rectores et conservatores*) proceden del cielo y al cielo retornan». La ciudad ideal puede ser la nuestra, el modelo romano del Estado. Esta axiología de las realidades políticas, características de todo el estoicismo helenístico-romano, se inserta en una teología cósmica inspirada en Posidonio: la providencia divina, la majestad del universo, la insignificancia de la tierra, etc. El abuelo continúa diciendo al nieto que debe cuidar de su espíritu, que es eterno por naturaleza; y concluye, parafraseando al filósofo de Apamea: «ejercítalo en las más altas ocupaciones— ocupaciones que consisten en el cuidado de la seguridad de tu patria—; y luego el espíritu dentro de ti, animado y ejercitado por ese cuidado, volará tanto más rápidamente a esta tu morada y hogar». El realismo político de Panecio y el espiritualismo astral de Posidonio encuentran en los presuntos labios del general romano una expresiva síntesis de la ideología de una clase dominante en la hora de sus grandezas.

El éxito romano hubo de transformar, así, la perspectiva original del *sophós* estoico. Pero es

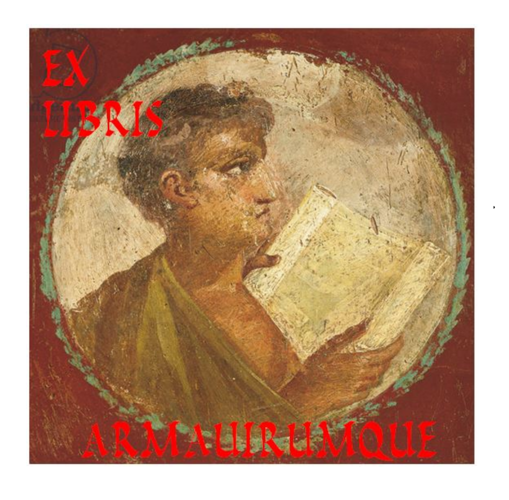
---

[30] *Vid.* E. Barker, *ibid.*, pp. 193-195.

la propia doctrina de los fundadores la que, hábilmente sazonada con ciertos elementos del legado filosófico helénico, brindaría los materiales requeridos para aprehender mentalmente la transformación socio-política del mundo helenístico-romano. La nueva formulación ideológica del estoicismo legitima el poder de las clases propietarias de Roma en su fase de expansión territorial, asentando el señorío de la *oikouménē* en el *ius* y el *imperium*, como trasuntos de una concepción moral.

El trabajo de los ideólogos ha cambiado de signo: no basta una filosofía de la *abstención*, ni un vano verbalismo sin convicción, exhortativo del cumplimiento de los deberes cívicos. Los maestros del estoicismo greco-romano acomodan la doctrina a las exigencias del *éthos* de las nuevas clases dominantes, sustituyendo la *acción* a la *evasión*. Esta *ideología de colaboración* comporta el oscurecimiento o la supresión de ciertos contenidos teóricos del estoicismo original, y el énfasis de otros. Probablemente pertenece a esta época el primer esfuerzo serio por expurgar los antiguos textos estoicos de los ingredientes cínicos y anárquicos, idealizando la imagen de las virtudes sociales. Ahora, la articulación de la *temática ideológica* de las situaciones concretas de dominación con el *horizonte utópico* no manifiesta la extrema tensión dialéctica que caracterizaba a la primera ideología estoica. El ideal moral se ofrece como la axiología más próxima al pragmatismo de la sensibilidad popular, aunque estuviera inequívocamente dirigido a la justificación y salvaguarda de los intereses de las clases dominantes de la sociedad romana. No cabía, así, una *lectura proletaria* de ese ideal —como resultó posible para el primer estoicismo—; los nuevos poderes no se contentaron con la ambigua ideología *de manos libres* para un puñado de caudillos pugnaces y sus cohortes de privilegiados; ahora, las clases dominantes reclamaban una *ideología*

de compromiso radical al servicio de sus intereses. El conformismo *pasivo* había tenido su hora; el poder romano imponía, esta vez, un conformismo *activo*, como imperativo de la nueva visión moral del mundo.



III. La ideología estoica en el declive del mundo antiguo

1. *La configuración histórica del Imperio*

Entre el año 27 a. C., en que se inicia el régimen monárquico del Principado, y el año 192 d. C., en que concluye el período del despotismo ilustrado de Flavios y Antoninos, el Imperio ofrece el brillante panorama de una *pax romana* indiscutida, sólo perturbada por las contiendas para la sucesión en el poder, o por los episódicos conflictos fronterizos. Sin embargo, en esa plenitud comienzan a emerger los primeros síntomas de la declinación, mucho antes de que la grave crisis del siglo III pusiera a prueba las reservas vitales de ese Imperio, reservas que, mejor o peor, aún habrían de permitirle prolongar su existencia por otras dos centurias más [1].

En vísperas de la instauración del Principado, el Estado romano era un Imperio regido *de iure* por el *populus romanus*, pero gobernado de hecho por un Senado constituido por los ciudadanos más

---

[1] Para una orientación bibliográfica sobre la decadencia romana, vid. D. Kagan, ed., *Decline and fall of the Roman Empire. Why did it collapse?* (Boston, 1962); R. Rémondon, *La crisis del Imperio Romano, de Marco Aurelio a Anastasio* (trad., Barcelona, 1967); N. H. Baynes, *The decline of the Roman power in the West. Some modern explanations* (en *Byzantine studies and other essays*, (London, 1960, pp. 83-96); W. I. Westermann, *op. cit.*, pp. 118-120.

ricos y nobles de Roma; en tanto que las provincias «eran consideradas como predios de esta comunidad gobernante» [2]. La estructura del Estado-ciudad se mantenía en apariencia, con leves retoques en el mecanismo del poder; pero esa apariencia no alcanzaba a velar el *locus* de la soberanía efectiva, que no era otro que la voluntad del *princeps*. En su aspecto social, la situación quedaba definida por el juego de las clases, que Rostovtzeff resume así: «la clase gobernante era más bien pequeña y sus miembros residían en la ciudad de Roma, poseyendo en su mayoría extensas propiedades en Italia y en las provincias. Una nutrida e influyente clase de hombres de negocios y terratenientes formaba, en el orden senatorial, la clase superior en Roma y en las ciudades de Italia. Algunos de estos hombres de negocios eran inmensamente ricos, y menos opulentos otros. Casi todos ellos vivían una vida de rentistas. La verdadera clase trabajadora se componía de pequeños comerciantes y artesanos en las ciudades; de esclavos, en las oficinas y las tiendas de la burguesía; de pequeños agricultores libres, en el campo; y de una multitud constantemente creciente de esclavos y colonos, en las fincas rústicas de la burguesía terrateniente. Esta misma articulación se repetía en los grupos de ciudadanos romanos de las provincias». En el plano económico, persiste «el mismo tipo de capitalismo que había existido en Oriente antes y durante el período helenístico. Dentro del Estado romano, y entre éste y sus vecinos, se desarrollaba un libre intercambio de mercancías. El ramo mercantil más importante no era el comercio de objetos de lujo, sino el intercambio de artículos de primera necesidad [...] De los lugares más apartados del mundo greco-romano venían comestibles y primeras materias; y de las ciudades griegas y de Italia, aceite, vino y manufacturas. Los negocios financieros y

[2] *Vid.* M. I. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, cit., pp. 73-74.

las operaciones bancarias constituían casi exclusivamente un privilegio de Italia y, sobre todo, de Roma, ya que la mayor parte del dinero amonedado estaba concentrada en manos de los capitalistas romanos. La situación política contribuyó no sólo a hacer de estos negocios un monopolio de Roma y singularmente de los burgueses de la capital, sino a darles un carácter de usura que cohibió gravemente el sano desarrollo de un sistema capitalista de evolución normal. Otro impedimento fue la lentitud relativa del desarrollo de la industria, lentitud que cohibió la evolución de la técnica industrial y el tránsito del taller a la fábrica. El taller siguió siendo el método de producción dominante, y ni siquiera la reunión de muchos talleres del mismo orden pertenecientes a un mismo propietario llegó a convertirlos en una fábrica, en el sentido moderno de la palabra. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el trabajo de los talleres era ya altamente diferenciado y que, en su mayor parte, sobre todo en los grandes centros industriales, no producían sus mercancías con sujeción a pedidos determinados, sino para un mercado indefinido. Algunas ciudades de Italia comenzaron a desempeñar un papel preeminente entre los grandes centros industriales del mundo antiguo [...]; si bien Italia no llegaría jamás a situarse a la cabeza del desarrollo industrial. Este papel estaba reservado a las ciudades del Oriente griego» [3].

Esta extensa cita literal ofrece mejor que cualquier glosa el clima económico de un Imperio que, bajo los oropeles políticos y los símbolos de su ceremonial, se proponía, como todos los imperios, establecer un duradero sistema de *explotación económica* en beneficio de sus clases privilegiadas. Pero Rostovtzeff no logra explicar —pese a sus esfuerzos reiterados— la fisonomía del capitalismo antiguo y su manifiesta incapacidad

[3] *Ibidem.*

para superar las trabas que le imponía el modo de producción vigente, es decir, el modo de producción basado en el *trabajo de esclavos.* El *quid* de la explicación no se alcanzaría jamás a fuerza de descripciones y análisis historiográficos, aunque sean tan perspicaces, por lo general, como los de Rostovtzeff, investigador que se condenó a la oscuridad, al estimar que el proceso económico de la Antigüedad difiere del proceso económico del mundo moderno «solamente en cantidad, no en calidad». Sólo Marx supo explicar tan sorprendente fenómeno. El capitalismo industrial —es decir, moderno— se basa en la extracción del mayor margen posible de *plus-valía* a aquella parte del *capital* que se invierte en la fuerza de trabajo (*capital variable*). Se trata, pues, de un capital generador de *valores de cambio* cada vez cuantitativamente mayores, mediante la incorporación de un *plus* de valor que *crea* la fuerza de trabajo —obreros asalariados formalmente libres— sin remuneración alguna. Como los precios del mercado tienden normalmente a la baja por efecto de la libre competencia, el incremento de la *plusvalía* —único *télos* del capital en el industrialismo capitalista— sólo puede asegurarse aumentando indefinidamente la *productividad* del trabajo asalariado; es decir, asegurando una tasa creciente de *plus-valía,* por medio de un *perfeccionamiento tecnológico* incesante. En efecto, la introducción rápida y masiva del *maquinismo* sólo resulta indispensable desde el momento en que el desarrollo del sistema capitalista industrial exige el paso de la creación de *plus-valía absoluta* a la creación de *plus-valía relativa.* En el capitalismo antiguo, por el contrario, el problema de la *productividad* derivado de la *plus-valía relativa* ni siquiera pudo llegar a plantearse. Frente al moderno *capital industrial,* el *capital comercial* y el *capital usurario* —hermanos gemelos— son sólo «las formas antediluvianas que preceden desde muy lejos al régimen de producción capitalista, y con las que nos

encontramos en las más diversas formaciones económicas de la sociedad»[4]. El capitalismo antiguo también se basa, evidentemente, en la *plus-valía*. Porque «el trabajo excedente no fue inventado por el capital. Dondequiera que una parte de la sociedad posea el monopolio de los medios de producción, nos encontramos con el fenómeno de que el trabajador, libre o esclavizado, tiene que añadir al tiempo de trabajo necesario para poder vivir, una cantidad de tiempo suplementario, durante el cual trabaja para producir los medios de vida destinados al propietario de los medios de producción, dando lo mismo que este propietario sea el *kalós kagathós* ateniense, el teócrata etrusco, el *civis romanus*, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo de la Valaquia, el terrateniente moderno, o el capitalista»[5]. Pero las diferencias específicas del *genus* «explotación» no son menos evidentes, pues «en aquellas sociedades económicas en que no predomina el *valor de cambio*, sino el *valor de uso* del producto, el trabajo excedente se halla circunscrito a un sector más o menos amplio de necesidades, sin que *del carácter mismo de la producción* brote un hambre insaciable de trabajo excedente. Por eso, donde en la Antigüedad se revela el *más* espantoso trabajo sobrante es allí donde se trata de producir el valor de cambio en su forma específica de dinero, es decir, en la producción de oro y plata. En estas ramas, la forma oficial del trabajo excedente son los trabajos forzados llevados hasta la muerte. Para convencerse de ello, basta leer a Diodoro Sículo. Sin embargo, en el mundo antiguo esto no pasa de ser excepcional»[6]. Así como el *capital* no puede hoy en día sostenerse en su misma existencia material más que como incesante expansión cuantitativa de su *valor de cambio*, en las economías precapitalistas lo que

[4] Cf. K. Marx, *El Capital*, cit., vol. III, p. 555.
[5] *Ibid.*, vol. I, pp. 180-181. *Vid.* también, vol. I, p. 228, nota 120.
[6] *Ibidem.*

hoy son formas parásitas y subordinadas del *capital industrial* podían, no sólo existir como formas relativamente autónomas, sino incluso aparecer como *la riqueza* como tal. En efecto, así como el capital industrial sólo es definible por relación a una economía totalmente consagrada a la producción de valores de cambio —mercancías—, y no puede existir al margen de este tipo de economía, en la Antigüedad el capital se definía por relación a una economía fundada esencialmente en la *producción de valores de uso*, y podía así mantenerse en su forma dineraria, es decir, como *capital comercial* o *usuario*. «La existencia del capital usuario sólo exige que *una parte* por lo menos de los productos se convierta en mercancías, y que, a la par que el comercio de mercancías, se desarrollen las diversas funciones propias del dinero». Esta función puramente dineraria se robustece, en cierto sentido, cuando la producción de manufacturas mercantiles no logra un alto nivel cuantitativo y cualitativo. Por ello, agrega Marx, «en la antigua Roma, a partir de los últimos tiempos de la República, en que la manufactura se hallaba muy por debajo del antiguo nivel medio, el capital comercial, el capital comercial en dinero y el capital usurario —dentro de la forma antigua— habían llegado a su punto *máximo* de desarrollo»[7]. En Roma, como nunca hasta entonces, ni siquiera en el esplendor de los reinos helenísticos, la *actividad usuraria* define fielmente la figura específica de la explotación económica característica de las clases dominantes. Como señala Marx, «bajo todas las formas en que existe la economía esclavista (no de un modo patriarcal, sino como en los últimos tiempos de Grecia y de Roma) como medio de enriquecimiento, en que el dinero es, por lo tanto, el medio para apropiarse el trabajo ajeno por la compra de esclavos, de tierras, etc., el dinero,

---

[7] *Ibid.*, vol. III, p. 555 (subrayado mío).

precisamente porque puede invertirse de este modo, es valorizable como capital, rinde intereses»[8]. El atesorador de dinero se hace automáticamente *usurero*. En la Roma del primer siglo del Imperio, el usurero era un personaje omnipresente en todos los mecanismos de la explotación.

Ahora bien, un sistema económico basado en la producción de *valores de uso* tiende a privilegiar la posesión del valor de uso por excelencia: el *hombre* en cuanto creador de *bienes de consumo* inmediato. La posesión del hombre en su condición de *esclavo* corresponde cabalmente a una sociedad en la que los propietarios aseguran fundamentalmente su bienestar mediante un *instrumentum vocale* sobre el cual detentan un absoluto derecho de propiedad, y cuyo principal atributo es la *fuerza de trabajo*. El uso de esa fuerza de trabajo en actividades directamente lucrativas dependientes del intercambio de *mercancías* no hace más que ampliar la esfera normal del empleo de esa fuerza productiva, originalmente consagrada a la producción de valores de uso en el *oîkos*.

Se podía, entonces, invertir una parte del capital en la adquisición de *esclavos* destinados a la producción de mercancías. Pero así como en el capitalismo industrial moderno el *capital-dinero* sólo es una fase del movimiento circular de la creación de nuevo capital, a través de las sucesivas *plus-valías* —precisamente aquella fase en que una parte del capital se transforma en *capital-variable*—, «en el sistema esclavista, el capital-dinero invertido para comprar la fuerza del trabajo desempeña el papel propio de la forma-dinero del *capital fijo*, el cual sólo va reponiéndose gradualmente, al expirar el período de vida activa del esclavo. Por eso, los atenienses consideraban las ganancias obtenidas por un esclavista, ya fuese directamente, mediante la explotación industrial

[8] *Ibidem.*

de sus esclavos, o indirectamente, al alquilarlos a otros para que los explotasen industrialmente (por ejemplo, en trabajos de minería), como simples *intereses* (más la amortización) del capital-dinero desembolsado, exactamente lo mismo que en la producción capitalista, el capitalista industrial contabiliza una parte de la plus-valía, más el desgaste del capital fijo, como intereses y reposición de su capital fijo [...] Los simples esclavos domésticos, ya se destinen a la ejecución de servicios necesarios o a la mera ostentación, como esclavos de lujo, caen fuera de este punto de vista; corresponden a lo que es hoy la clase de nuestros domésticos»[9]. Este carácter esencialmente *estático* del capital-dinero —negador de la esencia del moderno *capital* como proceso dialéctico de su propia creación— aparecía aún reforzado por el hecho de que el factor productivo propiamente dicho —la mano de obra— no surgía *en* el seno del sistema y como una de sus creaciones —en virtud de sus propias leyes económicas específicas de la población—, sino como factor marginal; pues, también aquí, «el sistema esclavista —allí donde constituye la forma predominante de la agricultura, la navegación, etc., como ocurría en los Estados más desarrollados de Grecia y de Roma— contiene un elemento de economía natural. El mercado de trabajo se ve constantemente surtido de mano de obra por la guerra, la piratería, etc., y estos robos se desarrollan también al margen de todo proceso de circulación, pues constituyen pura y simplemente actos de apropiación de la fuerza de trabajo por medio de la violencia física descarada»[10].

A la vista de estas consideraciones, es claro que el *modo de producción antiguo* no tenía posibilidades de elevarse a un nivel más alto de desarrollo económico sin sacrificarse a sí mismo.

---

[9] *Ibid.*, vol. II, pp. 424-426.
[10] *Ibidem.*

El punto esencial es el siguiente: como la remuneración habitual del *esclavo* se limitaba normalmente a la alimentación estrictamente necesaria para la reposición de su fuerza de trabajo, nunca podrían introducirse en ese régimen económico los poderosos estímulos productivos a que responde una mano de obra asalariada de ciudadanos libres. El *esclavo*, para bien o para mal, era poseído en plenitud y sin limitaciones, pero su alimentación de subsistencia estaba asegurada por el propio interés de su propietario. Si su rendimiento bajaba sensiblemente de los niveles habituales, podía venderse; pero no cabía aplicarle los brutales sistemas de incentivación característicos del capitalismo moderno. Un sistema económico *fundamentalmente* basado en este tipo de mano de obra, unido al hecho decisivo de que la mayor parte del sistema funcionaba para la producción de simples *valores de uso*, no podía explotar a fondo las virtualidades de la inventiva tecnológica del hombre helenístico, ni engendrar la paulatina *acumulación de capital* que pudiera dar paso a la introducción de las formas productivas que definen al capitalismo industrial moderno, es decir, un capitalismo que *consume* directamente fuerzas de trabajo de hombres *libres* que no tienen asegurada su subsistencia física, sino por las oportunidades que les brinde un *mercado de trabajo* que, por constitución, tiende a imponer a esa mano de obra los máximos rendimientos con las mínimas remuneraciones. Como señala Marx, «lo único que distingue unos de otros a los tipos económicos, v. gr., la sociedad de la esclavitud de la del trabajo asalariado, es la *forma* en que este trabajo excedente le es arrancado al productor inmediato, al obrero» [11]. Pero esta *forma* es uno de los factores que definen esencialmente un *modo de producción*. Lo importante para una discusión de la *especifidad*

[11] *Ibid.*, vol. I, p. 164.

del sistema económico de la Antigüedad, es tener bien presente que «el capital usurario posee el *régimen de explotación* del capital, pero *sin su régimen de producción*»[12]. De ahí que el desarrollo de las formas especulativas del dinero en Roma, desde el final de la República, no podían fomentar, como tales, la expansión económica en la dirección de un capitalismo productivo de carácter industrialista, porque «la *usura* sólo actúa revolucionariamente en los sistemas precapitalistas de producción al destruir y desintegrar las formas de propiedad sobre cuya base firme y reproducción constante, dentro de la misma forma, descansa la organización política». Marx señala que, incluso en el seno de las formas asiáticas de producción, puede persistir la usura durante largo tiempo «sin provocar más que fenómenos de decadencia económica y degeneración política», como sucedió en el mundo romano. «Hasta que no se dan *las demás condiciones* propias del régimen de producción capitalista, no aparece la usura como uno de los elementos constitutivos del nuevo sistema de producción...»[13]. Mientras impera la esclavitud, o mientras el producto excedente es devorado por el esclavista que cae en las garras de la usura, «el régimen de producción sigue siendo el mismo, pero adquiere una dureza mayor para los obreros», pues el usurero es «un advenedizo más implacable y sediento de dinero». La peculiaridad de la usura es centralizar «las fortunas en dinero allí donde se hallan diseminados los medios de producción. No altera el régimen de producción, sino que se adhiere a él para chupar su sustancia como un parásito, y lo arruina. Lo deja exangüe, enervado, y obliga a la producción a desarrollarse bajo condiciones cada vez más deplorables. Así se explica que el odio del pueblo contra la usura alcanzase

---

[12] *Ibid.*, vol. III, p. 559 (subrayado mío).
[13] *Ibid.*, p. 558 (subrayado mío).

su punto culminante en el mundo antiguo, donde la propiedad del productor sobre sus condiciones de producción era, al mismo tiempo, la base sobre que descansaban las relaciones políticas y la independencia del ciudadano» [14]. Precisamente por las mismas causas que el capitalismo mercantil antiguo no fue capaz de transformarse *avanzando,* sino *retrocediendo* a ciertas formas de economía natural y agraria que fecundarían después el *modo de producción feudal,* tampoco las insurrecciones de esclavos y los movimientos sociales libertarios pudieron tener otro efecto que erosionar los fundamentos morales del sistema esclavista, debilitando la organización política y social que dicho sistema había producido. La explicación de la ausencia, en la Antigüedad, de un desarrollo del capitalismo en la dirección del capitalismo industrial moderno, no puede hacerse recurriendo al hecho incuestionable de la falta de una mentalidad económica adecuada, pues toda *mentalidad,* que produce sin duda un efecto inducido favorable al mantenimiento de un cierto *modo de producción,* es resultado, en último término, de ese modo de producción, y no causa del mismo. El nivel privilegiado para lograr una comprensión adecuada y rigurosa de la imposibilidad de un desarrollo industrial en la Antigüedad —basado en la progresiva aplicación de *técnicas mecánicas* al proceso de producción— reside en el estudio de la legalidad estructural del moderno capitalismo industrial, en marcado contraste con la legalidad estructural propia del sistema económico antiguo [15]. Pero, naturalmente, ha de añadirse, en los términos de este estudio, que el predominio avasallador de la fuerza de trabajo esclava en la centuria que precede y en la que sigue al naci-

---

[14] *Ibidem.*

[15] *Vid.*, en general, M. Weber, *La decadencia de la cultura antigua*, cit., pp. 25-59; V. de Magalhaes-Vilhena, *Desarrollo científico y técnico, y obstáculos sociales, al final de la Antigüedad* (trad., Madrid, 1971); B. Farrington, *Ciencia y filosofía en la Antigüedad* (trad., Barcelona, 1971, pp. 190 y ss.).

miento de Cristo, reforzó drásticamente las tendencias estructurales del modo antiguo de producción, al eliminar o esterilizar aquellas fuerzas productivas de condición libre que quizás hubieran podido iniciar, aún tímidamente, la aplicación de ciertas mejoras tecnológicas en el sector de la producción artesanal o manufacturera. Pues, como subrayó oportunamente K. Kautsky[16], la mano de obra esclava no sólo destruyó las bases económicas de la mano de obra libre, sino que impidió el menor intento serio de introducir herramientas o medios de producción de más refinada técnica y mejor rendimiento, pues el esclavo se caracteriza —fuera del *oîkos* familiar y en la economía latifundista o manufacturera— por el trato brutal e inmoderado de los instrumentos de trabajo, y por la carencia de todo interés e incentivo en el proceso productivo. Así, la economía esclava es siempre tecnológica y productivamente inferior a la economía libre, tanto en la agricultura como en la industria. El sistema esclavista del Imperio no sólo no consiguió mitigar las tendencias estructurales del modo antiguo de producción a permanecer en el estrecho marco de una economía consuntiva y de valores de uso, sino que impidió radicalmente toda posibilidad de una eventual génesis de procesos que, apoyados a su vez en la lenta maduración de una nueva conciencia económica en las clases artesanas y agrarias libres, permitieran una paulatina aplicación del ingenio tecnológico de la Antigüedad a la creación de las *condiciones materiales* que, algún día, hubieran podido iluminar el horizonte del cambio posible de ese modo de producción, no mediante un transitorio retroceso —como sucedió—, sino en virtud de un salto hacia adelante en el auge económico de la humanidad.

Retornemos a Roma. En ese escenario político, social y económico, el régimen que instauró

---

[16] Cf. K. Kautsky, *op. cit.*, pp. 35-38.

Augusto representaría, hasta cierto punto, la victoria de las clases medias y parte de las bajas, tras el paulatino quebrantamiento de los grandes terratenientes y miembros de la clase senatorial, así como de los hombres de negocios del orden ecuestre[17], y a medida que el poder monárquico iba eliminando los demás centros de poder y ofreciendo a la pequeña y media burguesía ocasiones para el relevo de las tradicionales aristocracias. Para este estudio, llegados al momento final de la evolución de las ideologías estoicas, no interesan ya las vicisitudes de la vida política del Imperio, sino el panorama del proceso económico y social de las clases. En los últimos siglos del período republicano y los dos primeros del Imperio, el rasgo predominante en el sistema de las clases que protagonizaban la vida social y política era el auge del *trabajo esclavista*. Como señala sucintamente W. L. Westermann, «Italia, juntamente con la isla de Sicilia, habían sido el centro destacado de la explotación del trabajo esclavo en los dos siglos finales de la República romana, en especial en la producción agrícola, en comparación con las demás partes del Imperio. Retuvieron este dudoso honor, a través del primer siglo, hasta el segundo siglo d. C. En Roma y por toda Italia tuvo lugar un desarrollo de grandes acumulaciones de capital, que resultó de la posición privilegiada adquirida por la península bajo el liderazgo de Roma en el período del 150 a. C. al 100 d. C. Junto a estas concentraciones de la inversión de dinero, vino un marcado incremento de la producción manufacturera en la península itálica basada en el empleo extensivo, aunque ni mucho menos completo, de trabajo esclavista en grandes tipos de talleres. Esto quizás tuvo lugar en escala aún mayor que la que había caracterizado a las manufacturas atenien-

---

[17] Para el sentido y alcance de esta afirmación, *vid.* M. I. Rostovtzeff, *op. cit.*, vol. I, pp. 105-109.

ses en los siglos V y IV a. C.»[18]. Pero las clases capitalistas habían modificado su asiento político, pues el declive de los senatoriales vino a beneficiar a los estratos burgueses de reciente encumbramiento. A este respecto, importa señalar que el terrorismo de los Julio-Claudios liquidaría la influencia del estrato senatorial, en tanto que la política de los Flavios consolidaría la preponderancia de la burguesía media en todos los territorios del Imperio, acabando ya con los pocos supervivientes de los grupos de favoritos de los emperadores precedentes. El Senado imperial sólo representaba, ahora, a esa burguesía en la propia Roma, mientras que en las provincias encabezaba el gobierno municipal de todos los centros urbanos. Pero como advierte Rostovtzeff[19], esas clases medias mostraron mala disposición para aceptar la degeneración del Principado en un sistema de tiranía militar personal —primero bajo los Claudios, después bajo Domiciano—. Sólo con el advenimiento de los Antoninos, el régimen monárquico accede a una forma constitucional en la que el poder autocrático del Emperador se revestía con los ropajes de una primera magistratura emanada del pueblo.

Hay que señalar que esa *mesocratización* de las clases dirigentes, sobre no mitigar el sentido cesarista de la estructura imperial, condenaba a esta estructura a una esclerosis prematura provocada por la creciente incapacidad de las clases medias urbanas para sustentar y vitalizar un Estado mundial. En efecto, «dependiente del trabajo de las clases inferiores —los campesinos y el proletariado urbano—, la burguesía municipal, lo mismo que la aristocracia imperial y la burocracia, se resistían a acoger en su filas a las clases más bajas. Los tres órdenes superiores se hicieron cada vez más exclusivos, y la sociedad del

[18] Cf. W. L. Westermann, *op. cit.*, p. 90.
[19] Cf. la admirable síntesis de las pp. 14-19 del vol. I del *op. cit.*

Imperio se fue separando cada vez más en dos clases o castas, los *honestiores* y los *humiliores*. Surgió una enconada oposición que, poco a poco, tomó la forma de un antagonismo entre el campo y las ciudades»[20]. Así, la primera gran división social del trabajo —campo y ciudad— llegaría a alcanzar una exasperación que conduciría a la reversión a una total *ruralización* de las formas de vida y de mentalidad, en las últimas décadas de la Antigüedad y los albores de la Edad Media, condenando a la población rural a un retroceso de la civilización, como indicara F. Engels[21].

El antagonismo *campo-ciudad* fue la causa última de la honda crisis del siglo III, cuando el ejército y los emperadores supieron explotar en su provecho el descontento de las clases bajas. Tras el intento de los Severos de establecer fórmulas de transacción, la ya incontenible discordia civil precipitaba el Imperio en la anarquía de la segunda mitad de dicho siglo, en el curso de la cual fueron aniquiladas las burguesías y las clases altas, emergiendo aquella forma política peculiar que se denominó en la historiografía el *despotismo oriental* (siglos IV y V), basada en la organización militar de tipo mercenario, en una burocracia hipertrófica y en la ingente masa de campesinos.

El destino político y social del Imperio ceñía apretadamente el perfil evolutivo de su estructura económica y social, es decir, de su base productiva. La burguesía, tras el desmoronamiento de las grandes fortunas de la aristocracia imperial y la concentración de la riqueza en manos de los emperadores, sería, en una primera fase, el motor del renacimiento de aquel capitalismo urbano que tuvo su apogeo en el período helenístico, impulsando así el desarrollo del comercio, la industria y la agricultura además del florecimiento de

---

20 *Ibid.*, p. 15.
21 *Vid.* F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 331.

la vida municipal en toda la latitud del orbe romano.

Pero este capitalismo urbano pronto degeneraría por efecto de la prematura esclerosis de la clase burguesa, manifiesta en su avidez por los hábitos del rentista y del usurero, y en el hastío espiritual de una sociedad cada día más reacia a la movilización para las tareas de un proyecto imperial autocrático de mera conservación del orden establecido. Esta esclerosis se traducía en la sistemática renuncia a todo riesgo, en el debilitamiento de la iniciativa individual, en el apego a una vida privada sin sobresaltos y en una actitud de indiferencia a toda la retórica ideológica de un progreso moral en el marco de la política imperial. Estos sentimientos, que ya habían hecho su aparición en el ánimo desencantado de la clase privilegiada del círculo de los emperadores, en el primer siglo del Imperio, y aún antes, en la República declinante —cuando la *adquisición de tierras* como fuente de renta encubría una huida de la agitada vida de los negocios—, se generalizaron ahora y alcanzaron a todos los rincones del Imperio. Es importante repetir que la práctica de la *usura,* que permitió atesorar inmensas fortunas a un reducido grupo de privilegiados rapaces, constituía un fenómeno característico de la forma capitalista antigua. «Todo esto —escribe Kautsky, refiriéndose a las técnicas usurarias de los *publicani* y prestamistas romanos— nos suena a algo muy moderno; y muestra que la sociedad romana había alcanzado el umbral del capitalismo moderno en el momento en que surge el cristianismo; y, sin embargo, los efectos de ese viejo capitalismo eran totalmente diferentes de los de la variedad moderna»; es verdad que los métodos romanos «son aproximadamente los mismos por los que se fundó el capitalismo moderno, que Marx designó como los de la 'acumulación primaria': expropiación del campesinado, saqueo de las colonias, comercio de esclavos, guerras mer-

cantiles y deudas gubernamentales. En los tiempos modernos, como en la Antigüedad, encontramos los mismos destructivos y devastadores efectos de estos métodos. Pero la diferencia es que la Antigüedad fue capaz de desarrollar solamente los efectos destructivos del capitalismo, mientras que el capitalismo moderno deriva de esas destrucciones las condiciones para la construcción de un modo de producción nuevo y superior. El método de desarrollo del capitalismo moderno no es, ciertamente, menos bárbaro y cruel; pero crea las bases para elevarse por encima de esta destrucción sangrienta, en tanto que el capitalismo antiguo no pudo». La diferencia se traduce en este hecho decisivo: «sólo una minúscula fracción de lo que el capitalismo moderno arranca juntamente por pillaje y extorsión y por toda suerte de actos violentos, es utilizada para el goce; la mayor parte va a la creación de nuevos y superiores medios de producción, e incrementa la productividad del trabajo humano. El capitalismo del mundo antiguo no poseía las condiciones para tal proceso. Hasta donde éste penetraba de alguna manera en el modo de producción, sólo podía reemplazar el trabajo de los campesinos libres por el de los esclavos; en los sectores decisivos de la producción, ello significó una regresión técnica, una declinación en la productividad del trabajo social, un empobrecimiento de la sociedad. Aquella parte de las ganancias de los financieros romanos y del botín de los generales y funcionarios romanos que no iban a nuevos tratos usurarios, o sea, a mayor pillaje, sólo podía tener dos salidas: una, en placeres y en la creación de medios de goce —incluidos no sólo los palacios, sino los templos también—; y la otra, exceptuando la adquisición de una o dos minas, era la compra de propiedad territorial, es decir, la expropiación del campesinado libre y su sustitución por esclavos». Así, «el pillaje y la devastación de las provincias sólo sirvió para

dar a los hombres de fortuna de Roma medios de reducir la productividad del trabajo social por la expansión de la esclavitud, más rápidamente de lo que hubiera sido posible de otra manera. La devastación no era compensada por un avance económico, como sucede, ocasionalmente al menos, en el capitalismo moderno; en cambio, la devastación en un lugar, no hacía más que acelerar la declinación en algún otro lugar. Y así, gracias a la dominación mundial de Roma, el empobrecimiento general del mundo antiguo, tras el comienzo de nuestra era, ocurrió antes incluso de lo que hubiera cabido esperar de otra manera» [22]. La tiranía militar y despótica, unas veces; el intervencionismo administrativo y burocrático, otras; y el temor —más o menos fundado— de que todo proyecto innovador condujera al desastre como resultado de factores políticos, sociales y económicos incontrolables, impulsaban a las clases propietarias a una creciente inhibición y a una ansiosa búsqueda de la seguridad en el retiro de una vida familiar sosegada, basada en ingresos fáciles y seguros, incluso aunque fueran reducidos. La vitalidad de la vida municipal en las primeras décadas del Imperio fue amortiguándose, y este síndrome de temor, cansancio y apatía llevaría indefectiblemente al *estancamiento* económico y, como corolario, a la *progresiva explotación* de las clases productivas, que tenían que soportar un número cada día mayor de parásitos sociales y políticos. Como señala perspicazmente Kautsky, «durante largo tiempo, no obstante, los signos de la bancarrota económica quedaron enmascarados por el seductor encanto que fluía del hecho de que, en unas pocas décadas, fue llevado a Roma todo lo que siglos o milenios de diligente trabajo artístico habían producido en todos los centros de civilización en torno al Mediterráneo. La bancarrota política del sistema se

---

[22] Cf. K. Kautsky, *op. cit.*, pp. 79-80.

manifestó mucho antes que la bancarrota económica»[23].

La avidez por una existencia ociosa y segura comenzó empujando a la clases adineradas a invertir en la especulación usuraria y en la propiedad agraria, descapitalizando así los sectores industriales, primeramente, y debilitando el comercio, después. La industria y el comercio pasaron a constituir actividades lucrativas secundarias, concebidas como mero complemento de la renta agraria, y el empréstito. Pero esta orientación hacia la inversión inmobiliaria rústica no sólo restaba capital y dinamismo a las demás actividades económicas, sino que tendía a congelar la estructura social y a reducir la movilidad social vertical. Como apunta Rostovtzeff, «el exclusivismo de la burguesía y el sistema de explotación económica impedían a las clases inferiores ascender a un nivel superior y mejorar sus condiciones materiales de existencia. Por otra parte, el Estado, para poder mantener la paz interior y la seguridad, precisaba cada vez más dinero. Limitando su actividad a los problemas de la vida estatal, y manteniéndose indiferente al progreso económico, el gobierno no hizo nada por fomentarlo y alimentarlo. Más bien contribuyó a acelerar el proceso de estancamiento protegiendo a la burguesía urbana, sin preocuparse para nada de la prosperidad de las masas. De este modo, el peso de la vida estatal gravitó enteramente sobre las clases trabajadoras, provocando un rápido descenso de su bienestar material. Pero como estas clases eran el principal elemento consumidor de la producción industrial de las ciudades, la disminución de su capacidad adquisitiva repercutió desfavorablemente en el desarrollo del comercio y la industria, agravando sobremanera el marasmo en que habían caído»[24].

---

[23] *Ibid.*, p. 80.
[24] Cf. M. I. Rostovtzeff, *op. cit.*, vol. I, pp. 17-18.

En el aniquilamiento de la plutocracia republicana —órdenes senatorial y ecuestre— no habían movido al Imperio consideraciones de justicia social, sino sólo políticas. El sistema imperial necesitaba destruir los centros de poder económico en que se apoyaba el orden republicano —una constitución mixta de clara preponderancia aristocrática—, configurando en seguida nuevas clases dirigentes sustentadoras del régimen monárquico; pero estas clases seguían siendo en su conjunto las instancias del privilegio social y de la dominación económica, si bien constituidas ahora por un mayor número de familias, y, así, menos poderosas individualmente y menos peligrosas para el monopolio imperial del poder político. Para la masa de las clases laboriosas, no obstante, la situación no había cambiado, pues el explotado siente los efectos de su explotación cualquiera que sea la condición y el número de sus señores. Por consiguiente, las *formas ideológicas* del pensamiento que habían forjado los intelectuales romanos en las horas lúgubres de la tiranía imperial del siglo I —cuando algunos grandes magnates aristocráticos, o asimilados, tenían aún puestos privilegiados en los círculos del poder— mantuvieron su esencial validez en el momento en que aquellos mentores aristocráticos fueron reemplazados por las clases medias, menos cultas y sensibles a los refinamientos de la especulación intelectual, pero herederas, en definitiva, de las posiciones de distinción social y de predominio económico de sus antecesores. La versatilidad en el origen social de la mentoría ideológica no debe engañarnos: sea un valido afortunado como Séneca, sea un liberto y pedagogo sin dinero como Epicteto, sea un emperador de cuna como Marco Aurelio, los mentores ideológicos del Imperio pensaban todos en función de los *intereses de las clases dominantes*, y su misión consistió en legitimar intelectualmente la expectativa de obe-

diencia de las masas explotadas que constituían el soporte material del Imperio.

El brillo de las dos primeras centurias del sistema imperial no podía ocultar los males de estructura que no tardarían en manifestarse sin equívocos, dejando al descubierto las debilidades de orden material que subyacían a la crisis de orden moral. «La decadencia —reconoce Rostovtzeff— se hizo ya manifiestamente visible a principios del siglo II. Las guerras de este siglo demostraron la desesperada debilidad económica del Imperio y despertaron el interés de los emperadores hacia los problemas económicos. Pero si advirtieron el peligro, fueron impotentes para conjurarlo. Sus medidas constructivas fueron pueriles y no lograron alivio ninguno. Entonces, para salvar al Estado, recurrieron a las viejas prácticas del mundo antiguo: a la política de violencia y coerción»[25]. Resultado de esa violencia fue el colapso definitivo del declinante capitalismo urbano, el pujante renacimiento de las formas primitivas de la vida económica y el incremento del capitalismo de Estado. No un capitalismo industrial, sino un capitalismo primario, de signo consuntivo e injertado en una estructura económica agraria regresiva. El declive ininterrumpido del trabajo esclavista a partir del siglo II a. C., como consecuencia del incremento de las manumisiones y del agotamiento de las fuentes clásicas del suministro de esclavos —guerras y piratería—, añaden el factor decisivo en la bancarrota del capitalismo comercial. Como señala E. Meyer, las guerras fronterizas, concebidas como mera contención, no ofrecieron ningún paliativo al colapso del mercado de esclavos. La desintegración final, en el siglo V, acabaría arruinando la organización estatal y dejando que la sociedad retrocediera sin obstáculos a formas de trueque natural y

[25] *Ibid.*, p. 18.

agricultura rudimentaria —punto de arranque de una nueva edad de la historia occidental—.

La anemia espiritual y la atonía política de las clases en otro tiempo dirigentes, y ahora arrastradas sólo por la inercia de un sistema declinante, se reflejan en una visión de la vida mitad hedonista, mitad mística, siempre desesperanzada ante el espectáculo cotidiano. Como escribe K. Kautsky, «la única función reservada a los propietarios de los latifundios y a sus numerosos parásitos era el placer». Pero si esta orientación exclusiva hacia una vida placentera produce, en un primer momento, una búsqueda incesante de nuevas fuentes de placer, acaba produciendo un hastío vital que compromete el equilibrio psicológico del hombre, que «cae en una espantosa depresión, una aversión a todo goce, hasta el punto de sentirse harto de la vida y de sentir que todos los proyectos y esfuerzos terrenales son inútiles —*vanitas, vanitatum vanitas*—. La desesperación y el anhelo de la muerte hicieron su aparición, pero juntamente con ellos surgió el anhelo de una vida nueva y superior; mas la aversión al trabajo estaba tan profundamente enraizada en la gente, que incluso esta vida nueva, ideal, no fue concebida como una vida de trabajo dichoso, sino como una beatitud enteramente pasiva, que obtiene sus goces sólo del hecho de quedar exenta de las tristezas y desengaños derivados de las necesidades y las alegrías del cuerpo»[26]. El descenso vertiginoso de su ritmo de natalidad es un síntoma inestimable de esa crisis espiritual. Así como uno de los factores fundamentales de la ruptura de la *pólis* consistió en el incremento de la natalidad, haciendo de aquella crisis una crisis de crecimiento, ahora el fenómeno ofrecía el signo inverso: se trataba de una crisis de senectud, no de fe en las energías del individuo, sino de resignada convicción de que la salvación

[26] Cf. K. Kautsky, *op. cit.*, p. 45.

sólo podía venir del repliegue interior o de poderes trascendentes. Una familia no prolongaba su existencia por más de dos o tres generaciones, y sólo el sistema de adopciones permitía dilatar el nombre de las estirpes. El hecho de que este revelador fenómeno caracterizase ya a las viejas aristocracias de la época republicana y del primer siglo del Imperio, prueba que las causas estaban presentes ya entonces, si bien fueron adquiriendo acuidad a medida que la crisis del Imperio se agravaba. Las motivaciones psicológicas que operaban en esa declinación demográfica —deseo de disfrutar de los placeres de la vida, de liberarse de las cargas familiares, etc.— se anclaban en factores inherentes a la situación política, social y económica del mundo romano, no haciendo más que reflejar la crisis general de ese mundo en la conducta privada de sus sujetos[27].

La degradación de las técnicas productivas acompañó y fue causa, a su vez, de la declinación de las formas capitalistas urbanas, intensificando el *localismo* y la *ruralización* de la vida social y económica. Aún en las dos primeras centurias, cuando un cierto grado de prosperidad general —que beneficiaba, sin duda, a las clases propietarias primordialmente— era sensible en todo el Imperio, aparecen las primeras manifestaciones de una prematura degeneración de las técnicas de producción, como resultado combinado de los siguientes factores: el incremento de la extensión de las propiedades rústicas, la reducción de la superficie de cada unidad de cultivo, la paulatina sustitución de métodos agrícolas científicos por técnicas más primitivas empleadas por arrendatarios y colonos, la declinación de la agricultura intensiva y crematística en Grecia y en Italia, el deterioro de la destreza técnica individual y de la calidad estética de los objetos manufacturados,

---

[27] *Vid.* K. Kautsky, *ibid.*, pp. 52 y ss.; M. Weber, *La decadencia de la cultura antigua*, cit., *passim*.

la multiplicación de pequeños talleres locales a expensas de las grandes factorías y de las manufacturas especializadas de los centros productivos tradicionales, y la paulatina contracción de los intercambios comerciales —sobre todo, allí donde la carencia de vías de agua eliminaba un acicate decisivo para evitar la dispersión de la producción—.

Todos estos fenómenos aflojaban la textura económica del Imperio, rebajaban la calidad de la vida y anulaban el proceso de homogeneización social del Imperio. Pero como se indicó, el mal de mayor gravedad en todo el mundo antiguo consistió en la forma social y económica del factor productivo básico: la mano de obra. Pese a la posición de ciertos historiadores que minimizan la importancia del carácter *esclavista*[28] de la producción en la Antigüedad, parece que sigue siendo válido decir —en el contexto de las razones expuestas en páginas anteriores— que «la mano de obra servil obstaculizaba toda racionalización de la producción y obligaba a servirse de las herramientas más primitivas, lo cual creaba un estado de cosas incompatibles con el progreso de los medios de producción. Si en tiempos de Aristóteles, y según decía éste, 'el esclavo era la mejor forma de propiedad', en los siglos I y II de nuestra era la posesión de esclavos fue una de las formas más peligrosas y precarias de la misma. Los esclavos, cada vez más insubordinados, mostraban un odio progresivamente mayor hacia sus dueños. Sin duda, no estallaban ya grandes insurrecciones de esclavos como las de los siglos II y I antes de nuestra era; la eficaz administración y la vigilante policía de los emperadores ahogaban los focos de insurrección desde los primeros chispazos»[29]. El sistema degeneró rápidamente cuan-

[28] *Vid.* Ch. Parrain, *Rapports de production et développement des forces productives: l'exemple du moulin d'eau* (en *La Pensée*, número 119, pp. 59-60).

[29] *Vid.* V. Diakov, *Roma*, cit., p. 363; y en general, pp. 362-366.

do descendió la «calidad» misma de los esclavos: éstos eran ahora *bárbaros*, ya no poblaciones cautivas de países civilizados. K. Marx, con la vista dirigida comparativamente al afán y la destreza de que es capaz el asalariado libre en el régimen capitalista —atenazado por la necesidad de alimentarse a sí mismo y su familia—, pudo escribir con fundamento que la carencia de estímulo y la torpeza entrañan un desperdicio de tiempo y de primeras materias en el *trabajo esclavista* en general, siendo «ésta una de las razones que encarecen la producción basada en la esclavitud. Aquí, para emplear la feliz expresión de los antiguos, el obrero sólo se distingue del animal y de los instrumentos muertos, en que el primero es un *instrumentum vocale*, mientras que el segundo es un *instrumentum semivocale* y el tercero un *instrumentum mutuum*. Por su parte, el obrero hace sentir al animal y a la herramienta que no es un igual suyo, sino un hombre. Se complace en la diferencia que les separa de ellos a fuerza de maltratarlos y destruirlos pasionalmente. Por eso, en este régimen de producción, impera el principio económico de no emplear más que herramientas toscas, pesadas, pero difíciles de destruir por razón de su misma tosquedad»[30]. Lo cual no implica que también entre los esclavos hubiera artesanos diestros; pero la gran producción en masa no se caracterizaba por la exquisitez, y aún menos cuando las fuentes de recluta se desplazaron a los pueblos bárbaros.

El conjunto de los factores que llevaron a la desintegración del modo de producción antiguo provocaron también la decadencia de la mano de obra esclava y la extensión del *colonato*, institución precursora de la servidumbre de la gleba y máximo exponente de la *ruralización* de la vida en el Imperio. Se suele alegar que el hecho de que el siglo I antes de Cristo, el de máximo apo-

[30] Cf. K. Marx, *El Capital*, cit., vol. I, p. 147, nota 18.

geo de la economía esclavista, coincidiera con un cierto dinamismo *tecnológico* de inspiración helenística, prueba que la esclavitud no constituyó un obstáculo insuperable para la génesis de un capitalismo industrial desarrollado. No es posible aquí una discusión detallada de este punto. Baste decir que la aplicación de la tecnología helenística sólo fue posible —aparte de sus limitaciones intrínsecas— hasta donde las relaciones de producción de carácter servil lo toleraron, y sólo en los intervalos de la coyuntura en que la avidez de enriquecimiento —que se despertó con el súbito ensanchamiento de los mercados como consecuencia de las guerras de conquista— encontró condiciones excepcionalmente favorables para un ritmo rápido de los negocios sin grandes riesgos. El hecho de que ese progreso tecnológico haya sido tan limitado y de tan corta duración, demuestra que ni los factores objetivos —la estructura de una economía basada en la esclavitud—, ni los factores subjetivos —la creciente animadversión e impaciencia de los esclavos— permitían la implantación de los supuestos esenciales —objetivos y subjetivos— de un *modo de producción capitalista* capaz de un desarrollo tecnológico ininterrumpido, como el iniciado en el Occidente europeo a partir del siglo XVIII. Pero ni el creciente odio de clases ni la exasperación de las contradicciones sociales podían, por sí solos, constituir las condiciones para la superación de aquel modo de producción. Ni objetiva ni subjetivamente existían esas condiciones: el elemento más consciente de la crisis sólo era capaz de elevarse a ideales de reforma social consistentes en una mera restauración del viejo sistema de producción basado en la pequeña propiedad agraria y el campesinado libre. Como escribe conclusivamente Kautsky, «el trabajo esclavo conducía a un callejón sin salida. La sociedad tenía que ser de nuevo instalada sobre la base de la economía campesina, antes de que pudiera recomenzar su

marcha ascendente. Pero la sociedad romana ya no era capaz de hacer eso, porque los mismos campesinos habían desaparecido. Muchas naciones de campesinos libres habrían de invadir el Imperio romano todo en el curso de las grandes migraciones, antes de que los restos de la cultura que había creado el Imperio pudiesen suministrar la base de un desarrollo social»[31]. Había que restablecer la *economía natural* en el seno de una población de dispar procedencia y con diverso grado de romanización. Pero justamente el sistema imperial, como gran edificio político, era a la postre inconciliable con ese tipo de estructura económica. «La caída del Imperio —escribe M. Weber— fue la forzosa consecuencia política de la desaparición gradual del comercio y del consiguiente crecimiento de la economía natural. Y, en esencia, tan sólo significó el desmontaje de aquel aparato administrativo, y por tanto de la superestructura política de un régimen de economía de dinero, que ya no concordaba con la infraestructura económica que vivía en un régimen de economía natural»[32]. La *economía dineraria* era el correlato de una *sociedad urbana* que cimentaba la *superestructura imperial* servida por una *burocracia* permanente y un *ejército profesional.* Desaparecida aquella estructura económica, se hundía irremediablemente su superestructura.

El modo de producción feudal que cristalizaría siglos después no constituyó el paso dialéctico que cancelase el modo antiguo mediante su intrínseca superación, es decir, elevando y liberando la energía acumulada por éste; por el contrario, ese sistema feudal nacería de un proceso de empobrecimiento económico y debilidad productiva que concluyeron en el colapso general de un modo de producción retrógrado. Sólo tras el largo paréntesis de varias centurias, fue posible

[31] Cf. K. Kautsky, *op. cit.*, p. 49.
[32] Cf. M. Weber, *op. cit.*, p. 56.

construir, sobre las bases de una economía natural agraria muy rudimentaria, un nuevo modo de producción que escondía en su seno virtualidades desconocidas en la Antigüedad[33].

Un último factor importante en el proceso degenerativo del Imperio, y de honda repercusión en las motivaciones de la ideología dominante, fue la temprana y constante necesidad de contar con fronteras seguras y estables en un inmenso perímetro geográfico. Desde la peligrosa incursión por Italia de varias tribus celto-germanas en vísperas de las luchas civiles de la República —y aún desde antes—, la seguridad del espacio político del señorío romano se sintió siempre como problemática, añadiendo un nuevo elemento decisivo al juego de factores que contribuyeron a configurar la ideología estoica de la época imperial. Desde Augusto a Marco Aurelio, la defensa del *limes* romano, y el control de los pueblos bárbaros acampados en esa periferia, fue preocupación incesante de los emperadores; y la conciencia del peligro teñía el sentimiento de los habitantes de ese Imperio con una nota lúgubre: el *bárbaro* se perfilaba, sobre todo para los que tenían algo que perder, como una constante amenaza mortal que, al lado de otros factores del interés común, ayudaba a reforzar una solidaridad final con los destinos del orden romano. Aún los más sensibles a las miserias económicas, sociales y espirituales de la decantada *pax romana* encontraban en ese peligro permanente y absoluto una superior razón para su adhesión incondicional al Imperio, pues ya no se trataba tanto de la dominación de Roma como de la pervivencia misma de la vida civilizada. Todos los ciudadanos del Imperio tenían la clara conciencia de navegar, en definitiva, en

---

[33] *Vid.* el brillante ensayo de M. Weber, *La decadencia de la cultura antigua*, cit., que examina las causas de dicha decadencia en interesante confrontación con las formas de la economía medieval. Este tratamiento complementa, hasta cierto punto, el criterio comparativo seguido en páginas anteriores al contraponer el capitalismo moderno al modo de producción antiguo.

la misma nave, y de que la potencia militar del Estado romano era la única garantía efectiva de pervivencia. Como esa potencia militar dependía de la salud política y económica del Imperio, los meros intereses *vitales* de su población vedaban toda posibilidad de una ruptura radical con el orden establecido. Cualquier forma de crítica del sistema quedaba mitigada, y a la postre neutralizada, por la urgencia de defenderse del enemigo común. Esto sucedió incluso con los cristianos menos proclives a consagrar el poder imperial. La historia de las vicisitudes del reclutamiento de los ejércitos romanos es un claro exponente de esa eminente preocupación de defender el territorio del *imperium* frente a los enemigos internos y externos, pero muy particularmente contra la avalancha bárbara.

La ideología estoica del Imperio ofrece matices que traducen fielmente un doble fenómeno, no por divergente menos unívocamente activo en la motivación de esa ideología: de una parte, el sentimiento de hastío espiritual, la conciencia de la degradación moral y el anhelo de liberarse de las constricciones de esa sociedad; de otra parte, la convicción resignada de que la existencia de los bienes esenciales y los valores que aún atesoraba esa sociedad dependía de la vigencia del orden imperial. Remedando la fórmula que después había de acuñar la teología católica, los intelectuales de la época al servicio del poder hubieran podido expresar el sentimiento general clamando *¡extra imperium, nulla salus!*... La vivencia de ese doble fenómeno constituye la raíz psicológica por cuya mediación los *intereses de clase* se reflejaron en el pensamiento estoico de la época en cuanto *ideología de resignación*.

2. *El pensamiento estoico de la época imperial*

Al optimismo enraizado en la alegre confianza en el yo y en la *autárkeia* del individuo virtuoso,

de los primeros estoicos; al optimismo proyectado en la misión paidética del Estado y en el sentido moral de la cooperación cívica, de los estoicos de la época republicana, iba a suceder una visión desilusionada del mundo, resignada, de talante pesimista, aunque inserta en una teología cósmica que postulaba una confianza final en un orden providencial. Teóricamente, los estoicos de la época imperial mantenían indemne la doctrina de la convergencia de los *lógoi spermatikoì* en la racionalidad general del *kósmos*, y la convicción de que esa convergencia era la garantía metafísica de una racionalidad ética que aseguraba la *beatitud* del individuo[34]. Sin embargo, esos filósofos representan una matización *ideológica* original en el contexto social de su época.

En el plano teórico, el estoicismo del Imperio comportaba un peculiar compromiso doctrinal entre el estoicismo de los fundadores —con su resuelto acento evasivo y su culto al individuo autónomo— y el estoicismo de los sucesores helenístico-romanos —con su énfasis comunitario y su fe en el progreso moral de la masa de ciudadanos al servicio de la *res publica*—. En los pensadores de este período faltan, igualmente, la desenfadada despreocupación por las realidades de la vida política basada en la arrogante certeza en la *autárkeia* del ideal virtuoso, y la confianza en la misión del Estado como poder estimulador y conformador del ideal moral del hombre. Ahora, el estoico, embarcado en la aventura de su propia beatitud, no se atreve a subestimar la importancia de la vida política cotidiana, ni a olvidar el orden prioritario de sus deberes con el Estado, cuya existencia se concibe como el supuesto radical de su propio bienestar físico y social. Pero, simultáneamente, en actitud que reverdece aque-

---

[34] Para una orientación bibliográfica del estoicismo de este período, *vid.* J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, cit., pp. 1218-1220, 415-416 y 863-864. También R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, cit., vol. II, pp. 406-409; M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, pp. XXI-XXXIII.

lla paradójica ambigüedad constitutiva de todo el pensamiento estoico, tampoco llega a sentirse genuinamente solidario de la acción del Estado, ni cree posible encontrar en las empresas políticas de la *civitas* la menor oportunidad para un ajuste moral consigo mismo. De nuevo —aunque de modo diferente— se instala en la doctrina aquella marcada tensión entre la vertiente pública y la vertiente privada de la existencia individual. Y esta tensión se vive ahora, por primera vez, dramáticamente, desesperanzadamente.

Al momento de transitoria conciliación de ambas vertientes en el pensamiento y en la acción de los filósofos del estoicismo greco-romano, sucede otro en que ambas vertientes aparecen en renovada polaridad. Pero esta polaridad ofrece ahora una figura original y nueva por efecto de dos factores: la convicción de que la *pax romana* es premisa indispensable de una existencia civilizada, y la vivencia de la divinidad como correlato significativo y soporte moral de la vida del individuo. El orden político y social como servidumbre ineludible y el sentimiento religioso como prenda de felicidad de un sujeto que se sabe flaco para perseverar, por su sola *enárgeia*, en el ideal moral, ambos aspectos acompañan perennemente la andadura personal de estos estoicos. En la tangencia de esos dos aspectos se sitúa la problemática de las doctrinas estoicas de esta época y le confieren su especifidad ideológica.

El tránsito espiritual de la República al Principado y, seguidamente, a la plenitud del Imperio, es paulatino pero de dirección inequívoca. En efecto, «después de la muerte de Cicerón —resume concisamente A. Bridoux—, durante varias decenas de años, la escena está ocupada por gramáticos, por comentadores, y no se ve aparecer filósofo original alguno. La filosofía continúa, sin embargo, difundiéndose y penetrando en los espíritus. Se difunde incluso muy rápidamente, a la manera de una religión. Es que se transforma

en una religión y se substituye a la religión tradicional, que estaba un poco gastada y ya no respondía a las necesidades de los hombres. Le piden de ordinario a su religión la luz, la luz sobre sí mismos; principios y reglas de conducta; el incremento de sus fuerzas; la esperanza; consuelo en las pruebas de la vida. Todo eso, los romanos apenas lo encontraban en sus templos, lo buscaban también en la filosofía. La filosofía toma entonces, cada vez con mayor nitidez, el carácter de una religión moral. De esto resultan consecuencias importantes. En primer término, el problema moral predomina hasta tal punto que las búsquedas especulativas se relegan a la sombra. Los hombres no se interesan más que por las cuestiones concernientes a su condición y su destino. De otra parte, el tono de las enseñanzas cambia de modo muy sensible. *Asumiendo el papel de una religión, la filosofía adopta sus procedimientos.* Ya no le basta iluminar las inteligencias, necesita tocar los corazones. Ha de hacerse elocuente y persuasiva. Los filósofos se hacen sacerdotes de la nueva religión. Se hacen consejeros, directores de conciencias, conductores de almas» [35].

La resonancia religiosa que Posidonio había dado a la cosmología alcanza ahora su mayor intensidad. Para los estoicos del Imperio, el mundo está pletórico de espíritu divino; pero la fe en la fuerza del *lógos* divino no encastillaría simplemente al yo en la esfera de su razón individual, sino que lo proyectaría hacia las alturas del *lógos* cósmico, a la vez *heimarménē* y *prónoia,* orden indefectible y discernimiento personal. Porque la *prónoia* se colorea de tonalidades antropomórficas, de connotaciones y reciprocidades personales. Como escribiría Marco Aurelio, «un mundo único, formado de todas las cosas, y un

---

[35] Cf. A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence* (Paris, 1966, pp. 155-156. Subrayado mío).

Dios presente en todas las cosas»[36], el Dios interior.

Esta nueva sensibilidad no podía convalidar la *revisión* que los estoicos del período republicano habían efectuado en la dogmática original. Para la nueva cabalgada espiritual se necesitaba reafirmar teóricamente el *ideal del sabio* de la tradición estoica, aunque con un talante bien distinto del de un Zenón o un Crisipo. Hay una *vuelta* al purismo teórico de los fundadores, pero en el seno de una *praxis* moral muy diferente. La perspectiva religiosa de los nuevos estoicos teñiría el estatuto teórico tradicional de un colorido inédito.

Resultaba evidente que las reformas de Panecio y su escuela no eran congruentes con la coyuntura espiritual de la nueva edad. Por obra del aristócrata de Rodas, «el espíritu cívico —escribe Pohlenz— encontró acceso a la Estoa [...], y bajo Augusto, parece por un momento que en el Imperio el sentimiento romano del Estado y la filosofía estoica fueran a fundirse íntimamente. Por mucho que Augusto, como verdadero romano, se hubiera esforzado en salvar las formas de la constitución antigua, su Principado significó el final de la *libera res publica* y constriñó a los ciudadanos a asumir una actitud diversa frente al Estado»[37]. El sentido cívico de la República murió, en verdad, con ella. Los rigores del Imperio no tardarían en minar la adhesión ilusionada de las almas.

En el nuevo clima, las obras de Crisipo, como máximo expositor del estoicismo antiguo, recuperaron el puesto de honor en el magisterio de la escuela. Aunque la influencia de Panecio y Posidonio es manifiesta en todo momento, el fundamento de la ética retorna a la concepción original de Zenón y sus discípulos. Con Panecio, la renuncia a la autarquía de la virtud, y la estimación

[36] Cit. por M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, p. 146.
[37] *Ibid.*, p. 3.

de las cosas conformes con la naturaleza y la vida instintiva, anunciaban gozosamente el orto de un mundo promisorio, sostenido por el optimismo exultante de las clases aristocráticas de la República. Esta actitud sigue influyendo poderosamente, pero el baluarte de la ortodoxia es ahora Crisipo. A partir de Tiberio, la evidencia de la pérdida de toda libertad política y la desconfianza en la capacidad imperial para asegurar la concordia civil ensombrecieron los espíritus, orientándolos, no hacia la colaboración entusiasta en las tareas del Estado, sino hacia el cultivo de un *arte de vivir* capaz de garantizar la paz del alma. «Cuanto más se retraía el hombre de la vida del Estado y de la actividad política —escribe Pohlenz—, tanto más colocaba en el centro la preocupación por la propia alma, y la *autoeducación* se hacía la verdadera tarea moral» [38]. El instrumento y la meta, a la vez, de esa autoeducación se cifraba en una *áskēsis* moral, en una ejercitación religiosa, que abrazaban la totalidad del hombre.

Esta orientación se concreta en los tres momentos que definen la moral práctica de la Estoa en la época imperial: estrechamiento de los vínculos entre filosofía y sentimiento religioso; alejamiento del Estado y de la vida pública, concentrándose el hombre en la salud de su alma individual; repliegue del individuo sobre sí mismo, remodelando su fe estoica según sus exigencias personales, «en base a su ciencia y a su conciencia» [39].

Mientras los epígonos *cínicos* del Imperio —predicadores y consoladores de las clases bajas— profesaban una especie de estoicismo poco refinado y muy sumario, los grandes maestros estoicos imprimían un nuevo sesgo ideológico a la problemática heredada de cuatro siglos de tradición escolástica. De Quinto Sestio a Marco Aure-

---

[38] *Ibid.*, p. 45 (subrayado mío).
[39] *Ibid.*, p. 47.

lio, pasando por Musonio Rufo, Séneca y Epicteto —amén de epígonos de valor desigual—, el estoicismo va levantando el considerable edificio ideológico del poder imperial.

«Ser bueno y ser filósofo es la misma cosa», diría Musonio Rufo (*floruit c.* 50 d. C.) en frase que sintetiza la significación de la temática del período; es decir, la filosofía como *lex bene honesteque vivendi* o *regula vitae.* Ante este axioma ético, la ontología, la lógica, la física y la misma psicología ocupan un plano de interés secundario. Pero las matizaciones teóricas que soportan el perfil ideológico de esa doctrina son de primera importancia para comprender su función en el contexto social y político de la época. La antropología y la psicología manifiestan, una vez más, la sutil acomodación de la teoría a las exigencias de la ideología.

Musonio Rufo reafirma la teoría del *hēgemonikón* de Crisipo, pero a renglón seguido de declarar el primado de un *lógos* puro y omnipotente, no tiene inconveniente en sostener que el dolor corporal (*pónos*) y el placer (*hēdonē'*) son los verdaderos enemigos de la paz espiritual. Aunque el saber es el fundamento de la virtud, este saber debe ser una ciencia práctica enraizada en el hábito moral. Cronológicamente, el *lógos* precede a la *habitudo,* pero dinámicamente ésta tiene la preeminencia. La *áskēsis* —no como mortificación de la carne, sino como simple disciplina moral— es el camino real de la *kalókagathia* —término que traiciona la raíz aristocrática de la ética de Musonio—.

En Séneca (*c.* 4-65 d. C.), siguiendo a Musonio, la potencia del *lógos* aparece como incapaz, por sí sola, de proteger contra el *pónos.* Pero apartándose de su antecesor —en una orientación que iría afirmándose a medida que el naufragio moral del individuo durante el Imperio era más sensible—, Séneca elabora la teoría de la *propátheia* para explicar tanto la momentánea inca-

pacidad del *lógos* para vencer las impresiones súbitas, como su victoria final sobre los afectos. Las *propátheiai* son impresiones que sorprenden inopinadamente al *lógos,* pero que sólo pueden transformarse en verdaderos afectos si el *lógos* les da judicativamente su asentimiento. La habilidad de la teoría consiste en su airosa conciliación de dogma y experiencia, de Crisipo y Posidonio. Mediante la *praemeditatio* del alma siempre alerta —asegura Séneca—, los impulsos irracionales se subordinan al *lógos,* y el individuo puede alcanzar la *homónoia.* O, como él gusta decir, la *securitas* y la *tranquilitas animi.*

Este giro llevaba mucho más lejos que la posición de Musonio en la vía restauradora del racionalismo de Crisipo, si bien no tan lejos como la teoría de Epicteto (*c.* 50-138 d. C.). Este esclavo emancipado había experimentado en su propia carne las graves dificultades a que había conducido a la doctrina estoica una valoración abiertamente positiva de las *cosas según la naturaleza.* Por ello, su posición no admite término medio: de las cosas existentes —dice—, unas están en nuestro poder, otras no lo están. Las primeras nos hacen libres, las segundas nos convierten en esclavos. El punto crucial es la correcta *distinción de las cosas* (*dihairesis*), cuyo fundamento es la *prohaíresis*: una elección previa a la elección efectiva. Esta pre-decisión se apoya en la correcta aplicación de los conceptos del bien y del mal para el uso adecuado de las *representaciones,* y viene a ser la premisa de las opciones morales concretas. Cuando es justa, nos hace libres; cuando es injusta, nos esclaviza. «Tú no eres carne y cabellos, sino *prohairesis*: si ésta es bella, tú serás bello», dice Epicteto[40]. Y en otro lugar declara que «el principal quehacer en la vida es éste: distingue entre las cosas, sepáralas y di: 'las externas no dependen de mí, el

[40] Cit. por M. Pohlenz, en *op. cit.,* vol. II, p. 116.

albedrío depende de mí'. Que en las cosas ajenas nunca nombres ni bien ni mal, ni provecho ni daño, ni nada semejante»[41]. La materia de las cosas, los impulsos y los afectos en general, son *adiáphora*; sólo importa el *uso de sus representaciones*. Aunque el destino moral dependa, según Epicteto, de la *voluntad*, ésta opera sobre la plataforma de un intelectualismo extremo: sólo el juicio (*dógma*) sobre las cosas, no las cosas mismas, determina la conducta moral del hombre. La *eudaimonía* depende radicalmente de los *juicios de valor*: es una empresa del intelecto. La voluntad sólo es vehículo del saber.

A medida que las condiciones objetivas —económicas, sociales y políticas— arrojaban al individuo a una situación de inseguridad vital creciente y de ansiedad espiritual, el encastillamiento del hombre en la *conciencia* urge un nuevo esfuerzo teorético que consagre la perfecta autonomía de la subjetividad. La vía restauradora de la *autárkeia*, desde Musonio hasta Epicteto, se prolonga y concluye en Marco Aurelio Antonino (121-180 d. C.), cuya espiritualización de la psicología llega a desbordar incluso del marco del materialismo ontológico fundamental de toda la tradición estoica.

Para Marco Aurelio, la libertad equivale a la independencia del espíritu de todo influjo externo o interno que perturbe la pura racionalidad del *ego*. El aparato categorial que apuntaba esta independencia radical no se limita a contraponer —como en sus predecesores de escuela— el cuerpo al alma. Rompiendo con esta dicotomía de la Estoa antigua —que se resolvía allí con la prevalencia final del *lógos* puro sobre todo el campo de la vida sensorial y afectiva, mediante el estricto uso de las representaciones—, Marco Aurelio introduce una notable tripartición en la es-

---

41 Cf. Epicteto, *Pláticas* (*Diatribai* u *Homilia*) II, 5, 4-5 (cito por la versión española de P. Jordán de Urríes, Barcelona, 1957-1963, 3 vols.).

tructura del sujeto: cuerpo, alma y espíritu. Al cuerpo corresponden las percepciones sensibles, al alma los instintos, afectos y representaciones, y al espíritu el pensamiento. Si bien la tradición estoica distinguía entre alma humana y alma animal, mantenía su unidad básica a través del *lógos* —ejecutor de las funciones psíquicas tanto superiores como inferiores—, atribuyendo una naturaleza *pneumática* a la totalidad del sustrato material del alma en su conjunto. En la dicotomía cuerpo-alma, el *lógos* puro constituía sólo el elemento privilegiado del alma —su *hēgemonikón*—. Pero Marco Aurelio, quizás sin apercibirse de las decisivas consecuencias que entrañaba para el estatuto teórico del alma en la tradición de la escuela, circunscribe el *pneûma* a la parte animal del alma, contraponiéndolo al *noûs* en cuanto elemento esencialmente diferente en la estructura del yo. La tricotomía *sōmatikón-pneumatikón-prohairetikón* refleja una indudable influencia orientalizante —gnóstica— favorable al aislamiento del alma de aquellos elementos extraños que se le incorporan, enturbiándola, en el curso de la caída sideral en el mundo sublunar. La idea pitagórica del cuerpo como tumba del alma, actúa una vez más.

Marco Aurelio acentúa aún más esa tricotomía al insertarla en la polaridad cosmológica entre un único sustrato material cósmico y una sola alma animal, de una parte, y una sustancia espiritual única (*noerà ousía*), de la otra. Si bien él no desmiente que este espíritu universal único posea una naturaleza material —aunque diversa de la materia que constituye la *psychē*—, su doctrina se orienta abiertamente hacia un dualismo espiritual en neto contraste con el monismo materialista de los maestros estoicos.

Como advierte con perspicacia Pohlenz, la antropología de Marco Aurelio se inspira en el deseo de aislar la *diánoia* del hombre respecto de toda influencia de los niveles inferiores de su vida

psíquica, de todos los impulsos engendrados en una psique inmersa en las contingencias de la existencia cotidiana, insegura y azarosa. Con su crispación intimista, Marco Aurelio representa la culminación del proceso teórico paralelo a la creciente fatiga espiritual del hombre del Imperio y a su sentimiento de impotencia para modelar la vida social según la vieja regla de oro de la escuela: *katá physin zen.* Por doquier, la subversión de los instintos y la depravación moral arrojaban al hombre a una vida *pará physin,* y la explotación económica y la opresión política no encontraban más límites que los de la propia fuerza física.

La doctrina estoica tradicional se las había ingeniado para domeñar teóricamente, no sólo la acción de unas sensaciones controladas por el buen uso de sus representaciones, sino también la influencia de unos instintos subordinados al *hegemonikón* racional. El artificio teórico de la *synkatáthesis,* primeramente, y el de la *prohairesis,* después, parecían haber conjurado el peligro. Pero, ahora, Marco Aurelio ni siquiera vacila en adoptar la drástica solución de desterrar a los instintos de la esfera del *hegemonikón,* adscribiéndolos a un *pneumatikón* radicalmente distinto, y reafirmando con el mayor énfasis el principio tradicional según el cual la vida afectiva se subordina sin reservas al juicio intelectivo (*diánoia*) que valora todas las cosas. Puede decir, como Epicteto, que «todo es opinión subjetiva, y ésta depende de ti», exhortando así al individuo: «¡arroja fuera de ti a la opinión, y sálvate!»[42]. Sólo los juicios falsos —opiniones (*hypólepseis*)— pueden producir una transformación antinatural (*trope'*) del *hēgemonikón,* y dar acceso a las turbadoras influencias del *páthos.* Pero el punto sutil que refuerza, incluso respecto del rigor intelectualista de Epicteto, la autonomía

[42] Cit. por M. Pohlenz, *ibid.*, p. 139.

absoluta de la razón radica en el *hiatus* teórico que ahora se interpone entre el dominio del *pneumatikón* y la esfera del *prohairetikón*: éste nada tiene que temer en su reducto, si se decide a hacer uso de su omnipotencia. La nueva consigna retumba como una orden en el momento álgido de la batalla: *replegarse sobre sí mismo* (*anacho'rein eis heautón*)!... La consigna estoica se ofrecía como la panacea universal de los males del Imperio. «Es menester que nos rodeemos de la filosofía —dice Séneca— como de un muro inexpugnable que la Fortuna, atacándola con todos sus ingenios, no logre atravesar. El alma que ha desdeñado las cosas externas se encuentra situada en un lugar inasaltable, se hace fuerte en su propia ciudadela...». El urgente lenguaje militar delata el temple de un alma cercada, acorralada, bien diferente de la exultación triunfalista de un Zenón de Cittium. «Y lo que te hará firme —agrega Séneca—, es la meditación continua, con tal de que no ejercites la lengua sino el alma; con tal de que te prepares para la muerte...» [43]. En sí misma, la muerte es un *adiáphoron,* pero su función liberadora justifica su aceptación con digna entereza.

La dialéctica del buen *uso de las representaciones* lleva a un efectivo extrañamiento de la realidad: «si quieres que te diga la verdad —escribe Séneca—, no creo que exista para el hombre otra calamidad que la de *pensar que existe* en el mundo alguna cosa que sea para él *una calamidad*» [44]. También para Epicteto, «la esencia del bien está en el uso de las representaciones, y la del mal en lo mismo; mas las cosas ajenas al albedrío no admiten la naturaleza del mal ni la del bien...» [45]. Y Marco Aurelio formula así el ideal de la *turris eburnea*: «acuérdate que la facultad rectora (*he-*

[43] Cf. Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium,* LXXXII, 2 (cito por la versión de J. Bofill y Ferro, Barcelona, 1964, 2 vols.).
[44] *Ibid.,* XCVI (subrayado mío).
[45] Cf. Epicteto, *Pláticas,* II, 1,4.

gemonikón) se hace inexpugnable cuando, replegada sobre sí misma, se contenta con no hacer lo que no es su gusto, aunque sólo se oponga por capricho. ¿Qué será, pues, cuando, gobernada por la razón, emita prudentemente un juicio? La inteligencia libre de pasiones es como una ciudadela; y realmente el hombre no tiene posición más segura donde retirarse...»[46]. Porque el ejercicio libérrimo de la *diánoia* es la caución de la *ataraxía*[47]: «si alguna cosa exterior te contrista, no es ella lo que te conturba, sino el juicio que te formas acerca de la misma; pero en tu mano tienes el abolir este juicio al instante»[48].

Es evidente que el estoico del Imperio estaba ya muy alejado de la espontánea entrega a los gozosos estremecimientos de la *euthymía* y de la ilusionada devoción a las realidades políticas de un Panecio y su círculo. La voz que clama *¡retorno al hombre interior!* traiciona la inconfesable desesperación de un hombre que se retira en toda la línea. Tampoco anuncia el optimismo de una libertad recién estrenada y la olímpica confianza en el *lógos,* claramente discernibles en un Zenón, un Cleantes o un Crisipo. No. Se trata del grito de un alma maltrecha que retorna de una larga andadura, de un alma que está de vuelta de las ilusiones juveniles en la felicidad de este mundo. Nuestros estoicos pueden asegurar, ahora, que en el *repliegue* está la salud, porque la salvación individual sólo puede radicar en algo que dependa absolutamente de nosotros. Pero en verdad saben harto bien que esa victoria es pírrica; que representa la echazón por la borda de todo para salvar la vida escueta; que el retorno del hombre a sí mismo es una problemática operación en dos tiempos, de los

---

46 Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios* o *Comentarios* (*Tà eis heautón* o *Hypómnēmata*), VIII, 48 (cito por la edición de Montaner y Simón, Barcelona, 1945).

47 Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, pp. 69 y 112 (nota 14), para el empleo de este término.

48 Cf. Soliloquios, VII, 47.

cuales el primero consiste en cumplir puntualmente la cotidiana carga de las monótonas obligaciones ciudadanas, pues todos están subidos al mismo carro: el carro de Roma. La ambigüedad se instala de nuevo en el corazón estoico, pero ahora sin las veleidades de una total *evasión* del orden concreto de las cosas, sin la desenfadada indiferencia de los fundadores, sin el ingenuo entusiasmo por los fantásticos proyectos del *sophós*.

Concordes con la extremosa restauración de la autarquía de la virtud, los estoicos de la época imperial postulan una *moral de la intención*, incoada ya por los fundadores, pero dibujada ahora con trazos indelebles. El énfasis en la *intención* es sintomático de una frustración incurable ante un sistema social y político represivo del que no es posible ni lícito evadirse. Para el estoico, no importa la acción material en sí, sino el espíritu con que se ejecuta. El resultado de los actos es indiferente. Basta la *buena intención*. La interiorización de los conceptos morales se resume en el primado absoluto de la *conciencia*[49]. En los estoicos del Imperio, la exclusiva responsabilidad ante la propia conciencia asimila la vida moral a la *praxis* de una religiosidad interior: el *examen de conciencia* se convierte en técnica de salvación. La *bona conscientia*, asistida por el demonio personal (*custos*) que actúa como su voz, es la meta de la *vida interior*, y la manifestación de la *beatitudo*. El *vindica te tibi* postula la vida interior como la verdadera vida. La tensión entre norma y realidad halla en el examen de conciencia —como, después, en la *confesión* de los cristianos— un pasajero alivio, y el sentimiento de culpa cesa momentáneamente de atormentar el ánimo. «¡Qué tranquilo, profundo y libre es el sueño —declara Séneca— tras el examen de conciencia, cuando el ánimo está cargado y sobre-

---

[49] *Vid.* para el problema de la *conciencia moral* en los estoicos, R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* (Firenze, 1955, pp. 503-552).

aviso, y, observador secreto y censor de sí mismo, ha dado su juicio sobre las propias costumbres!»[50]. Esta práctica se funda en una *voluntad* que, aunque ningún maestro estoico de la época se ocupó de definir nítidamente su estatuto teórico dentro del sistema psicológico, no es un hecho intelectual (*velle non dicitur*), sino elemento que emerge de las profundidades del alma. En este punto, el estoicismo de la época imperial, con discutible congruencia, enlaza con el voluntarismo de Panecio y su círculo romano, distanciándose del rígido intelectualismo de los fundadores. La *bona voluntas* es la condición indispensable de la vida virtuosa. Entonces, la ambigüedad se instala en el vértice mismo de la teoría de la *aretē* de este estoicismo tardío. Resulta que, tras restaurar con el mayor énfasis el prejuicio socrático de la ética intelectualista, se inserta en su esquema el momento de la *voluntas* como motor efectivo del comportamiento moral. En esta doctrina tardía late vigorosamente la herencia del *éthos* romano, el talante práctico de Panecio y el empirismo realista de Posidonio, aunque el rigor intelectualista y el purismo de una vuelta a los fundadores pudieran hacernos creer otra cosa. En esa reivindicación del papel de la *voluntad* se traduce, en definitiva, la exigencia de una adhesión a las responsabilidades y obligaciones de la vida concreta, así como una indirecta valoración positiva de los afectos que subyacen a la formación de la fuerza volitiva como disposición anímica. Siguiendo esa línea doctrinal, Séneca divide la ética en tres sectores: el discurso teorético sobre el valor de las cosas —*theōrētikón*—, la teoría de los instintos —*hormētikón*— y la doctrina de la acción —*praktikón*—. Aunque no explica satisfactoriamente la articulación dinámica de estos tres sectores, apunta sin equívocos hacia la relativa autonomía del *praktikón*,

[50] Cit. por M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, p. 88.

que podría parecer descartada a la luz de su teoría psicológica. El *practicismo* del genio latino, y su sentido del deber como deber sancionado jurídicamente, encuentra en esta doctrina moral un correlato teórico suficiente.

Epicteto, riguroso secuaz de la consigna moral de repliegue sobre sí mismo, también señala que si la *eudaimonía* depende de nuestros juicios de valor (*dógmata*), no por ello es menos necesario a una justa *prohaíresis* el apetito de obrar bien y la elección de un honesto modo de vivir. Aceptando en sustancia la tricotomía ética de Séneca, distingue, al lado del *theōrētikón* —dominio de la *synkatáthesis*—, los apetitos negativos o positivos que se refieren al bienestar subjetivo (*oréxeis, ekklíseis*) y los instintos relativos a la conducta exterior (*hormaí*). Así, el ajuste de la acción humana al juicio recto es, también, un problema de la *voluntad*. Epicteto es más cuidadoso que Séneca en puntualizar que la naturaleza del *querer* radica en un acto del intelecto; pero el valor relativamente autónomo de la *voluntad*, especialmente del dinamismo del impulso que mueve al hombre hacia la actitud o determinación (*epibolē'*) de consagrarse a la filosofía, queda nítidamente establecido en su doctrina de la conducta.

El estoicismo original ya había tenido buen cuidado de mitigar los rigores del dilema inicial *sabio-ignorante*, por la inserción de la doctrina del progreso moral (*prokopē'*), bosquejada seguramente por el propio Zenón y desarrollada por Crisipo. Pero el carácter dilemático de la antinomia seguía preponderando en la esencia del *ideal del sabio*, pese a todas las concesiones a las exigencias de la práctica. Con los estoicos del Imperio, sobre todo con Séneca, el estatuto moral del *prokopton* se dignifica de manera manifiesta, al introducir una precisa gradación —en tres categorías— de *progredientes*. La opción radical y única entre *sabiduría* e *ignorancia* pierde relevancia desde el momento en que se afirma que todos,

sin excepción, somos *homines viatores*, pecadores en incesante lucha por la purificación moral en un mundo real donde la meta ideal es sólo lo que es: el *ideal* de una *libertad interior* nunca poseída plenamente[51].

Marco Aurelio reitera *ad nauseam* esa *interiorización* del ideal de salvación del alma, en el contexto de una sociedad que impone deberes ineludibles. Sólo es bueno o malo para el hombre, aquello que lo mejora o lo empeora *internamente*. Al servicio del ideal del *hombre interior*, está la fuerza volitiva: ¡«aguanta y renuncia!» (*anéchou kai apéchou*), repite con Epicteto, porque el imperativo de los deberes sociales no se determina por la convicción de que la salud dependa de la capacidad de enmendar el curso de la *heimarménē*, sino por la voluntad de integrarse en el curso real de las cosas, manteniendo el alma en franquía. Pero la resonancia vivencial de la doctrina es muy otra que la de los fundadores. Como escribe expresivamente Pohlenz, «leyendo (a Marco Aurelio) sentimos cómo la confianza en la propia fuerza moral del hombre está desvaneciéndose, y cómo su alma anhela una ayuda desde lo alto»[52].

La ética de los estoicos de la época imperial concluye en una religión moral intimista. Esta dimensión, sin la cual es ininteligible, unida al énfasis en la voluntad, son factores decisivos para comprender la especificidad de la ideología estoica de este período, y su peculiar impronta espiritual, en marcado contraste con el pensamiento del primer estoicismo.

El sentimiento religioso de los estoicos del Imperio se apoya en la cosmología y teología tradicionales de la escuela, enriquecidas y ahondadas por Posidonio. Pero en un Séneca y un Epicteto, se percibe ya claramente la tendencia a alterar

---

[51] *Vid.* S. Dill, *op. cit.*, pp. 318 y ss., sobre este paulatino ascenso de los *proficientes* en la escala de la virtud.

[52] Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, p. 145.

el carácter esencialmente monista del estoicismo antiguo, contraponiendo la naturaleza *espiritual* de lo divino a la naturaleza *material* del mundo: Dios aparece como la *causa sui* —principio creador de todos los seres—, mientras que la materia es causa de imperfección y transitoriedad —forma derivada del ser—. Según Séneca, como según Epicteto, Dios es *pneûma* material, inmanente al todo, pero este principio divino se reviste de rasgos personales únicos. Se va perfilando una *fe monoteísta* asentada en el sentimiento de una religación inmediata entre el alma individual y Dios. Se vive la inmediatez de lo divino, su presencia permanente y palpitante. El alma, al retornar a la *interioridad*, no se diluye en una abstracta especulación teológica sobre el *lógos* cósmico, sino que se absorta en la intuición de un Dios personalizado, de una providencia benévola y atenta a las fatigas del alma individual.

Esta tendencia *dualista* no acaba de destruir la concepción esencialmente *monista* del mundo estoico, pero colorea decisivamente la esfera ético-religiosa y la vida anímica del sujeto. Dios se presenta como *mi* protector personal, garantía de *mi* libertad interior. Epicteto, incluso, jamás habla de la *heimarménē* —aunque esté latente en todo su sistema—, sino de la voluntad benévola de Dios. El creador no se interesa por el bienestar material del hombre —pues las cosas no conciernen a éste—, sino por su salvación espiritual, por su libertad interior. Ni Séneca ni Epicteto profesaron la creencia en la inmortalidad personal, pero la idea de que la muerte es un *adiáphoron* recorre toda su obra. La cuestión de la inmortalidad del alma como problema teórico es irrelevante para la perspectiva ética en que el uno y el otro se sitúan. Séneca jamás llega a superar teoréticamente la alternativa: *mors finis est aut transitus*. Epicteto no cree en una *supervivencia personal*, sino en un retorno al principio divino tras la disolución del *pneûma*

individual en el todo. El suicidio (*eúlogos exagōgē'*) no se concibe como el acceso a una vida personal trascendente, sino como la eventual evasión de una vida definitivamente hostil a la libertad moral. Esta referencia religiosa a un *dentro-fuera,* a una *trascendencia ética* que es *inmanencia metafísica,* no es la menor de las ambigüedades de una actitud que refleja una *situación objetiva conflictiva y contradictoria.*

Lo importante es retener que, pese a las apariencias, el sentimiento religioso de los estoicos de la Roma imperial difiere del sentimiento de los hombres que, como Cleantes de Asso, vivieron la primavera de exultación racionalista y subjetiva de los siglos IV y III a. C. Aún para Cleantes —quizás el más místico de los estoicos originales—, la divinidad es un ente eminentemente *genérico,* como era genérica su plegaria al Zeus «autor de la Naturaleza». Adora a Dios en cuanto creador cósmico de todos los seres —«es por lo que te cantaré, y alabaré siempre tu poder», escribe en su *Himno a Zeus*—. La relación hombre-Dios no es en rigor, para él, una relación intersubjetiva estrictamente personal. Como indica Festugière, en el *Himno,* «el hombre no es un término aislado que se vincularía a este otro término aislado que es Dios. Las relaciones entre el hombre y Dios no son las de una amistad, que se bastaría a sí misma, entre estos dos términos». Entre ambos, pasa la compleja mediación del sistema cósmico. Para ese dios universal lo que cuenta es el bien del conjunto, no la felicidad individual. El orden cósmico (*kósmos*) prosigue imperturbable su curso sin detenerse ante las calamidades que aquejan a los hombres. Se trata de una ética del *consentimiento*[53]. Es cierto que los estoicos del Imperio comparten esa moral del consentimiento, pero la resonancia vivencial y el acento *personal* de esa moral la convierten

[53] *Vid.* A. J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste,* cit., vol. II, pp. 310-332.

en una ética de la *inmediatez*, según la cual la fe en lo divino cobra una dimensión existencial para el sujeto totalmente nueva: «Dios te es vecino —escribe Séneca—, está contigo, está en ti». En esta relación está siempre presente el *deo parere*, pero ahora la obediencia adquiere el matiz de una identificación personal y *única* en el seno de la intimidad existencial. Al igual que en Epicteto, en Séneca el orante no es el trasunto de la altiva figura del *sophós* de la tradición estoica, sino el hombre de carne y hueso, menesteroso, versátil, contradictorio.

Marco Aurelio, que, paradójicamente, se mantiene con mayor coherencia dentro del *materialismo cósmico monista* de la escuela, coloca el acento místico de la relación religiosa —latente ya en la cosmología de Posidonio— en primerísimo plano: «sigue a Dios», evita el pecado. «Nada más infeliz que el hombre que lo inquiere todo girando de aquí para allá, que escruta, como dice el poeta, las *profundidades de la tierra*; que indaga por conjeturas lo que acontece en el alma ajena, sin acabar de entender que le bastaría sólo aplicarse al dios que habita en su interior y venerarlo como es debido»[54]. Es una piedad, *mutatis mutandis*, paralela a la de Tomás de Kempis. La resignación a la voluntad divina cobra intenso acento personal y se instala en el centro de la vida moral: «vivir con los dioses. Pero vive con los dioses quien les muestra constantemente que su alma está contenta de lo que le ha sido asignado, y hace todo lo que quiere el demonio que Zeus ha dado a cada uno como guía y custodio, parte de sí mismo. Y este demonio es el espíritu y la razón de cada uno»[55].

La ecuación *tranquilitas animi=amor dei=beatitudo* corona la moral estoica del Imperio. El *retiro a la intimidad de la conciencia* es la consigna general. Así como la *autárkeia* de la virtud

[54] Cf. *Soliloquios*, I, 13.
[55] Cit. por M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, p. 149.

estaba, en el estoicismo original, impregnada de la *protesta cínica* contra los usos y las normas sociales —que condujo al fundador a una actitud de evasión y a un sentimiento de lejanía frente a la sociedad de su tiempo—, el estoicismo del Imperio venía a ser la antítesis de aquella protesta, porque se sentía uncido al destino político de la *pax romana.* Su radical impregnación por los ideales de la *civitas,* le impedía practicar una moral de repliegue interior con todas sus consecuencias. La renovada ambigüedad se resuelve en un *conformismo político* que remodelaría esa ideología en directa dependencia de la sociedad de la época.

3. *Su peculiaridad ideológica*

Los Césares podían irritarse con las prédicas morales de los *maestros de virtud.* Porque la autocracia política no sólo corrompe el gobierno de los hombres sino también el carácter de éstos, a comenzar por el de quienes detentan el poder. Los autócratas del Principado pronto enturbiaron, con su despótico ejercicio del mismo, la retórica de la misión del *princeps* virtuoso, privando así de verosimilitud moral a la propaganda imperial de las *res gestae,* tal como se reflejaban, por ejemplo, en el célebre *Monumentum Ancyranum* [56]. La *auctoritas* sucumbió ante la mera *potestas.* Lo que fue primeramente tema de murmuraciones en los foros, pronto se convirtió en estímulo de la reflexión de los filósofos. La exhortación moral y el consejo (*paraínesis*) resultó insoportable para unos tiranos que aspiraban a la *apotheōsis,* sin reparar en su degradación moral. La crítica de las costumbres se convertía

[56] *Vid.* E. Barker, *From Alexander to Constantiñe,* cit., pp. 224-232. *Vid.* en general para todo el período, Ch. G. Starr, *Civilization and the Caesars. The intellectual revolution in the Roman Empire* (New York, 1954, *passim*).

en actividad subversiva, y el proselitismo de escuela podía aparecer como una empresa conspiratoria. El Imperio, desde Tiberio y durante el resto del siglo, «fue el reino de la arbitrariedad y la inseguridad —como escribe Bridoux—: tiempo de conspiraciones, de asesinatos, de proscripciones, de condenas. La Fortuna estaba ahora representada y multiplicada por los malos emperadores y sus favoritos. Nadie estaba seguro de su vida, ni de su libertad, ni de sus bienes. No se podía estar seguro más que de sí mismo»[57]. Era aún el siglo de Nerón, pero ya existía Tácito. En esa coyuntura, el estoicismo pudo servir, por un instante, de amalgama espiritual de los grupos de oposición y jugar, así, un cierto papel político. Bajo Vespasiano, primero, y con Domiciano algo después, los pensadores estoicos fueron expulsados de Roma, en unión de los demás filósofos. El hecho de ser estoico despertaba sospechas en la corte imperial. Cecina, Petus, Séneca, Lucano, Thraseas y alguno más pagaron con sus vidas. Pero no debemos engañarnos. El martirio de esos estoicos era la luctuosa secuela de un poder atrapado en su propio vértigo tiránico y víctima, él mismo, del brusco desequilibrio de un sistema institucional artificioso donde, frente a la potestad imperial, no existían contrapesos efectivos. El colapso de la República había arruinado la maquinaria corporativa de la Roma tradicional, entregando todo el poder a los *dictatores*, al comienzo, y a los *caesares*, después. Ante tal concentración de poder, la vida política como verdadera participación se interrumpe, siendo sustituida por las rivalidades palaciegas y las intrigas de la antecámara regia. A fuerza de cegar los accesos naturales a la participación política ciudadana, manteniendo en la clandestinidad los asuntos de la *res publica*, se engendra un efecto exactamente inverso: todo se transmuta en asun-

---

[57] Cf. A. Bridoux, *op. cit.*, p. 156.

to político, desaparece la diferenciación y articulación de los niveles propios de una comunidad sana y bien ordenada. La radicalización de la clandestinidad política, y no otra cosa, ha sido lo que puede hacer pasar a la *ideología estoica* de la época por lo que, en verdad, jamás fue: una doctrina subversiva[58]. Para quien sabe captar el sentido de los fenómenos ideológicos, el error no es posible. Estos fenómenos no consisten tanto en la retórica que dibuja sus respectivos horizontes utópicos, cuanto en su operación efectiva en el seno de la situación real.

En la ideología estoica de la Roma imperial vuelve a tensarse extremadamente la dialéctica de las vertientes interior y exterior de la vida humana, acentuando la constitutiva ambigüedad de la solución estoica a los problemas de una vida incardinada en la trama social, pero de vocación intimista. El *horizonte utópico* de la nueva ideología permite asumir la *temática concreta* legitimadora desde la conciencia individual, es decir, desde una vida interior cuyo primer imperativo es el *deo parere,* la conformidad universal, la *resignación* a un orden de cosas en el que incluso las contingencias explicitan una racionalidad que cumple su función en el movimiento cósmico —aunque al espectador humano pueda escapársele ese sentido racional—. Marco Aurelio expresa meridianamente esta consagración, no sólo del orden esencial, sino también del orden existencial: «las obras de los dioses —escribe— se presentan rebosantes de una providencia; las de la Fortuna, no dejan de depender de la misma naturaleza o de una trama y concatenación de los acontecimientos regidos por la providencia. Todo dimana de ella. Además, *cuanto acontece es necesario y contribuye a la utilidad común del*

[58] *Vid.* S. Dill, *op. cit.,* p. 15, donde se recuerda que Séneca nunca justificó la posible ocurrencia de los devotos de la filosofía, de oponerse al orden establecido o mostrarse refractarios al mismo.

universo, del cual tú eres una parte. A más de esto, para cada una de las partes de la naturaleza, el bien es lo que lleva consigo la condición de la naturaleza universal y lo que se ordena a su conservación. Y en el mundo se conserva, sea por la transformación de los cuerpos mixtos, sea por la de los elementos. *Bástente estos pensamientos como principios perpetuos*: en cuanto a tu sed de lectura, deséchala, para poder morir, no refunfuñando, sino realmente *resignado* y con el corazón reconocido a los dioses»[59]. Y más adelante agrega que «irritarse con alguno de los acontecimientos que sobrevienen, es como un absceso de la naturaleza universal», y equivale a una «deshonra» del alma[60], pues «*todo lo que ocurre, ocurre con razón*»[61].

Este aspecto esencial del *horizonte utópico* se apoya en el factor que, en rigor, lo determina, a saber: la identificación con el *kósmos* como fuente inagotable de felicidad personal. En ese *horizonte,* ocupa un lugar privilegiado la vertiente *interior* de la existencia humana, no como la única realidad, pero sí como el *locus* de la conciliación definitiva del alma consigo mismo y de la resolución de todas las mediaciones de la vida social.

Esta ambigua posición teórica legitimaba, a la vez, el repliegue psicológico y el compromiso social, el pesimismo existencial y la militancia cotidiana con actitud resignada —*vivere militare est*—. En la ideología del primer estoicismo, esta dialéctica alcanzaba una alta tensión problemática, que se resolvía en una actitud predominante de *evasión.* En aquel mundo aún adolescente, el panorama político ofrecía el espectáculo de una contienda de epígonos impotentes para dotar de una sólida estructura a la *oikouménē,* pretendiendo restaurar una unidad que sólo había existido,

---

59 Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios,* II, 3 (subrayado mío).
60 *Ibid.,* II, 16.
61 *Ibid.,* IV, 10 (subrayado mío).

en todo caso, en la mente de Alejandro. La incoherencia entre proyecto y realidad conducía con frecuencia a actitudes histriónicas y lances de épica leyenda. Ni Zenón ni sus discípulos podían tomar en serio la agitada contingencia política de su tiempo, aunque los desarrollos parenéticos de la doctrina pudieran hacer pensar de otro modo. La *actitud evasiva* ante esa anárquica y abigarrada situación fluía naturalmente de un ilusionado optimismo que se orientaba hacia la plenitud de la vida personal y el ideal del sabio. Por el contrario, esta dialéctica no conduce, en la Roma imperial, a la *evasión*, sino sólo a la *resignación* ante la urgencia de dos tareas que se viven como ineludibles, aunque apenas conciliables: el *repliegue* sobre sí mismo y el *servicio* leal a las empresas del Imperio. En la primera ideología estoica, el *conformismo* final al orden vigente resultaba, por así decirlo, *a sensu contrario*, es decir, como corolário práctico de una voluntad de no intervenir en ese orden de cosas. En la tercera ideología estoica, inversamente, el conformismo emergía de una intención explícita de colaborar, de una necesidad social perfectamente concienciada. El momento histórico ya no era el de las sórdidas rivalidades de los caudillos helenísticos ornados con títulos imposibles, en un mundo de múltiples patrias y lealtades antagónicas, sino el de la unificación política y jurídica de la *oikouménē*. Un Marco Aurelio, por ejemplo, podía aún interpretar de buena fe el Imperio romano en términos de la *kosmopolis*, pues el perímetro del Estado coincidía con el contorno de la humanidad civilizada. La original articulación del Imperio, con su casuística diferenciación de ordenaciones territoriales —metropolitanas, provinciales, municipales—, no entorpecía la resolución final de jurisdicciones y competencias en una soberanía superior unitaria. El modelo de las dos *civitates* —ideal y terrena—

había encontrado la base real de su perfecta simetría.

Pero ya en la plenitud de ese Imperio se manifestaron los primeros síntomas de su ineluctable ruina. El elemento trágico en los estoicos de la Roma imperial consiste en la inmediata vivencia de la misión de Roma como providencial y catastrófica, a la vez, como caución de la seguridad y como desorden moral, como bien común y causa de corrupción. Paradójicamente, se aferraban más desesperadamente a la *pax romana,* como dique de la avalancha bárbara y de la anarquía interior, a medida que la corrupción y el desorden social se agudizaban. Mientras que los primeros estoicos vivían a la espera del amanecer de un mundo nuevo, los de ahora viven desencantados la hora de senectud de ese mundo, un mundo que aún tenía por delante muchas singladuras, porque descansaba en un Estado fuerte cuya agonía se mediría por siglos.

La nueva actitud ideológica se apoyaría, por consiguiente, en la convicción de que el orden social vigente estaba irremediablemente enfermo, en la pérdida de toda ilusión, en la vivencia de la historia como fuente inagotable de dolor físico y moral; pero, a la vez, en la creencia de que ese síndrome de dolor y angustia es patrimonio de la existencia humana y estímulo necesario para el renovado esfuerzo por la perfección moral. Sin la *áskēsis* en los avatares de la vida, el alma nunca saborearía los goces del reencuentro con *su* verdad. La clave del *kósmos* y de la *eudaimonía* está en el *hombre interior.* Sin embargo, frente al estoicismo helenístico, el factor diferencial es doble: de una parte, el *acento místico-religioso;* de la otra, la eliminación de todo contenido *cínico* en la pedagogía moral.

El subsuelo *cínico* de la *actitud evasiva* de los fundadores respecto de las *convenciones sociales* y los llamados *bienes de la civilización,* desaparece radicalmente en los estoicos del Imperio. No

en balde, Panecio y su círculo habían reconciliado la *áskēsis* estoica con el goce de las cosas *katá phýsin*. Para los estoicos de la Roma imperial, los bienes de la civilización son moralmente preferibles (*proēgména*). La *riqueza*, dice Séneca, es también un *proēgménon*: el sabio prefería la riqueza a la pobreza[62]. En frase que es difícil leer sin un mohín de ironía, escribe que «es signo de debilidad no lograr soportar la riqueza»[63]. La única condición para poseer es la de conservar la *libertad interior*. Estamos lejos, sin duda, de la escueta existencia y de las renuncias de un Zenón. Ahora se trata de cultivar un arte mundano de vivir que, atento a las exigencias de la ética, aprovecha gozosamente los bienes de la vida. Asoma, una vez más, la *euthymía* de Panecio. Es cierto que el uso de los bienes exteriores debe sujetarse a discernimiento y parsimonia: «el goce fiel y firme es el que emerge del hombre mismo, y crece, y nos acompaña hasta el fin; los otros bienes, los que cuentan con la admiración del vulgo, son los bienes de un día»[64].

Al lado del reconocimiento teórico y práctico de los bienes de la vida social, está todo el pesimismo vital de Séneca y su afirmación, algo sensiblera, de que «una gran fortuna es una gran servidumbre»...[65]; y la experiencia vital de Epicteto, que le impedía solazarse en reminiscencias del *confort* material. Para él, como para Séneca, las cosas externas son *adiáphora*; pero es menos sensible a la estima de los *proēgména*. Marco Aurelio retorna a la estimación de las cosas placenteras, sin que amengüe un ápice el rigorismo idealista de su *paideía*: todo en el mundo tiene «una gracia característica»; hasta las hendiduras del

[62] Sobre la naturaleza contradictoria del *hombre Séneca*, *vid.* S. Dill, *op. cit.*, pp. 1-21 y 295-299; Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, pp. 56-57. Sobre el efecto de esa personalidad en la independencia y contradicciones de su doctrina, *vid.* J. C. García-Borrón Moral, *Séneca y los estoicos* (Barcelona, 1956, pp. 221-249).

[63] Cit. por M. Pohlenz, *op. cit.*, pp. 75-76.

[64] Cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XCVIII.

[65] *Vid.* S. Dill, *op. cit.*, pp. 10-17.

pan, que se agrieta al cocerse, «ofrecen un cierto placer y excitan por modo particular el apetito», como sucede con los higos en sazón, con las aceitunas reventadas o con las mieses que se doblan bajo el peso del grano. El hombre experto, quien ha *vivido*, «con sus ojos perspicaces podrá hasta descubrir cierta madurez y sazón en la mujer y en el hombre de mucha edad, como cierto hechizo en los niños...»[66]. En las cosas naturales, en la gratificación *apud naturam* de los apetitos, el hombre halla un goce legítimo. Por ello, Marco Aurelio advierte: «no perderé de vista, en estas cosas indiferentes, el grado correspondiente de su valor»[67].

De las cosas externas, las más relevantes son las que pertenecen a la vida comunitaria, al orden político y social. En este punto, la moral cínica es la antítesis de la moral del estoicismo del Imperio. Ya según Musonio, el servicio de la patria se situaba el primero de los deberes sociales, insistiendo además que entre esos deberes, el trabajo ocupa también un puesto preferente. En Séneca, el sentido del *Estado* está omnipresente: incluso el *sabio* tiene la obligación moral de actuar en política, condenándose toda doctrina que, como el epicureísmo, excluya al ciudadano de la vida del Estado. «No menospreciéis las costumbres públicas»[68], clama el filósofo cordobés contra toda veleidad cínica. Pero el acento del deber político delata una convicción que estaba ausente de la conducta efectiva de los fundadores del estoicismo. Séneca llega hasta censurar el sentimiento antimonárquico de algunos estoicos, y Epicteto hace hincapié en el instinto social del hombre y en la estricta necesidad de cumplir los *kathē'konta* de la vida pública. La misma *oikeiōsis* conduce a la sociedad humana y a las exigencias de la colectividad, asumiendo cargos

[66] Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios*, III, 2.
[67] *Ibid.*, III, 11.
[68] Cf. Séneca, *Epístolas a Lucilio*, CIII.

públicos y cooperando al bien del Estado. La obra entera de Marco Aurelio está impregnada de ese alto sentido de la importancia del Estado. El ser racional es, por antonomasia, un ser político. La sociedad, como para Séneca, tiene en Marco Aurelio un valor sustantivo propio. Entre los imperativos de la conducta está «la vigilancia constante sobre los grandes intereses del Estado»[69], el cumplimiento de «los deberes que impone la soberanía del Estado»[70], «como romano y como varón»[71]. El dios estoico —el *noûs* universal— podía llegar a transmutarse, en definitiva, en un César del siglo II: «... que el dios que mora en ti, sea guía de un varón grave, respetable, consagrado al Estado, que sea un romano y un príncipe, capaz de perfeccionarse a sí mismo...»[72]. El «deber cumplido»[73] y el *officium* público son verdaderas obsesiones en el ánimo del emperador filósofo, en las que, al parecer, experimentaba un placentero regusto: «acepta el arte que has aprendido, y gózate en él»[74].

Los estoicos helenísticos no dejaron, por lo general, de recomendar el *politeúsesthai* —ocuparse de política—; pero ese consejo no reflejaba ni su actitud *personal*, ni una específica adhesión moral a las realidades políticas de su tiempo. Como indicó Bréhier, las preocupaciones de los fundadores estaban más allá, y por encima, de la problemática del Estado. Los estoicos del Imperio, por el contrario, estaban radicalmente insertos en la civilización romana como en una segunda naturaleza; y esta civilización reposaba, toda ella, sobre la estructura política imperial. Donde la significación ideológica de estas doctrinas estoicas se manifiesta de manera inequívoca es en los temas de la dominación económica y

---

[69] Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios*, I, 16.
[70] *Ibid.*, I, 17.
[71] *Ibid.*, II, 5.
[72] *Ibid.*, III, 5.
[73] *Ibid.*, IV, 24.
[74] *Ibid.*, IV, 31.

social y de la obediencia política. En el contexto de esta temática, resulta rigurosamente imposible —ahora como en el período de la República— intentar una *lectura proletaria* del estoicismo.

La pobreza y la explotación económica, en cuanto fenómenos pertenecientes al sector de las *cosas externas*, no revestían según los estoicos un verdadero obstáculo para el ideal de la existencia virtuosa. Como ya se apuntó, la *riqueza* es un *proēgménon;* pero la *pobreza* puede ser un excelente camino para librarse de toda preocupación extraña al negocio del alma, y para desasirse de la influencia corruptora de los bienes exteriores [75]. La auténtica riqueza está dentro y no fuera; para ser rico, dice Séneca, hay que pedirlo todo a sí mismo, y asegurar «el cese de los propios deseos», pues lo que importa es ser «feliz por dentro» [76]; «es pobre —escribe en uno de sus trataditos morales— no el que tiene poco, sino el que ambiciona mucho», dado que «lo que basta a nuestra naturaleza está al alcance de nuestras manos y se nos sirve con toda rapidez».

Séneca era un director espiritual de las clases altas del Imperio [77], es decir, de los favoritos de la fortuna cuya vida de placeres engendraba vacío espiritual y sentimientos de culpa. En este con-

---

[75] Cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XCVIII.

[76] *Ibid.*, CXIX.

[77] Cf. S. Dill, *op. cit.*, p. 297. Como señala certeramente, "el evangelio de Séneca, según él lo predica, es para una clase limitada. Pese a toda su profesión de fe en la igualdad y hermandad de los hombres, Séneca se dirige, a través del aristócrata epicúreo Lucilio, a los esclavos de la riqueza y de los vicios que ésta engendra. Los hombres a los que desea salvar son los propietarios de las grandes mansiones, que viven en palacios principescos y que se esfuerzan por escapar al cansancio de la hartura, con visitas a Baiae o Praeneste". Es, cuando más, un *evangelio para ricos* con mala conciencia y que temen con espanto a la muerte. Lo que no señala Dill es el efecto reflejo de esa *ideología* sobre las masas, al intoxicarlas con un diagnóstico *idealista* de ciertos males sociales y espirituales que tenían su raíz en las condiciones de cruel *explotación económica* que imperaban a lo largo y ancho del orbe romano. Porque si bien —*como* indica T. R. Glover (*op. cit.*, p. 67)— "no hay duda posible de que para las masas la estimación estoica de la razón es absurda", las aporías lógicas jamás han sido obstáculo suficiente para la eficacia de las *ideologías* más incompatibles con las evidencias del sentido común.

texto, el desprecio de las riquezas no deja de reflejar la gratuidad de un sentimiento explicable en quien las posee y desconoce lo que es la menesterosidad, el hambre o el trabajo agotador de cada día. La expresión de ese sentimiento no llega a desvirtuar la sospecha de que se trata de un *lujo* de aristócrata que cede a los deliquios del narcisismo o a la intermitente comezón de la mala conciencia. «La pobreza, *que nada tiene que temer* —escribe Séneca—, proporciona la seguridad». Pero el punto de vista real desde el que se formula tan peregrina afirmación no se nos oculta: «es grande aquel que se considera pobre en medio de las riquezas»[78]. Se trata, en definitiva, de no renunciar prácticamente a nada: el *confort* espiritual del pobre, más el bienestar material del rico. ¡Cuántos siglos de duplicidad moral se esconden en esta inane doctrina idealista!...

En efecto, el idealismo de los estoicos se traduce en una inversión radical de la solución propuesta por ellos para curar los males de la sociedad: no se trata de modificarla adaptándola a las exigencias de un orden humano, sino de remodelarla para perpetuar, a la postre, el orden social establecido. Este resultado era insoslayable desde el preciso instante en que la felicidad quedaba confinada en el reducto del *hombre interior*. El estoico *generis humani pedagogus* ni siquiera sospechó que era imprescindible abolir radicalmente la *esclavitud*. Toda su retórica benevolente sólo conducía de hecho a prolongar la *sumisión* de la población servil.

Para los estoicos del Imperio, las calamidades sociales no pueden dañar la *conciencia*, cuyo origen divino garantiza la superioridad y autonomía del *yo* individual. Esta idea, de raíz pitagórica, habría de pasar, a través de los estoicos y de los hebreos helenizados, al cristianismo. Lo relevante para la vida humana no es la lucha por mejorar

---

[78] Cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XCVIII.

las condiciones de la vida material; la *brevedad* de la vida exige la exclusiva concentración en el perfeccionamiento del *alma,* pues tal debe ser el único bien para los hombres buenos: «verás —dice Séneca— cómo de la boca de los hombres más influyentes y encumbrados caen expresiones que dan a entender cómo desean el reposo, cómo lo encarecen, cómo lo anteponen a cualquier suerte de bienes»[79]... ¿Qué sentido podían tener tan enaltecidas reflexiones para el esclavo, el explotado y el oprimido?... En sus trataditos *De vita beata* y *De brevitate vitae,* por ejemplo, Séneca es incapaz de tender la mirada un solo instante hacia el sufrimiento de las masas, llegando a declarar, con una notable insensibilidad ante los problemas concretos de la existencia social, que «el hombre feliz es aquel para quien nada es bueno o malo, sino un alma buena o mala, que practica el bien, que se contenta con la virtud, que no se deja elevar ni abatir por la fortuna, que no conoce bien mayor que el que pueda darse a sí mismo, para quien el verdadero placer será el desprecio de los placeres»; pues lo que no es el alma, es «un montón de cosas sin valor, que *no quitan ni añaden nada a la felicidad de la vida*»[80]. Para los estoicos, la *escisión entre conciencia y realidad* no es un pasajero estado psicológico, sino que resulta ser el modo de ser del hombre. Al discriminado que mira en derredor y comprueba las desigualdades económicas y sociales, Séneca no parece ofrecer más reflexión que ésta: «deja... de vedar el dinero a los filósofos; nadie ha condenado a la sabiduría a ser pobre. Tendrá el filósofo grandes riquezas, pero no arrebatadas a nadie ni manchadas de sangre ajena: adquiridlas sin perjuicio de ninguno, sin negocios sucios, que salgan tan honradamente como entraron, de las que no se lamentan más que los

[79] Cf. Séneca, *De vita beata,* IV (cito por la versión de Lorenzo Riber, Madrid, 1954).
[80] *Ibid.,* IV (subrayado mío).

malévolos. *Acumula cuanto quieras*: son honradas...»[81]. ¿Candidez, o astuto argumento *pro domo* de toda una clase dominante?... Probablemente ambas cosas.

La arrogancia aristocrática y el sentido *elitista* del pensamiento de un Séneca, la impermeabilidad de su ánimo ante la triste condición de las masas explotadas, podrían cargarse a la cuenta de la esencia misma de la moral estoica y de su teoría de los afectos; pero esta explicación tendría que ser, a su vez, explicada. Sólo la consideración ideológica del pensamiento puede aportar esta explicación, pues es claro que tampoco el análisis psicológico permite desentrañar ciclos completos de pensamiento histórico. La actitud refractaria ante todo análisis concreto de la realidad social queda al desnudo en el *fuge multitudinem,* uno de los temas de elección del estoicismo; «me pides qué cosa hemos de evitar más: y te diré, la turba», porque «el trato con la multitud es dañoso, pues entre ella no hay nadie que deje de recomendarnos un vicio, o no lo deje impreso en nosotros, o, sin percatarnos de ello, nos manche»[82]. Las *almas* exquisitas evitan el contacto con la degradación: reintegran la pureza del mundo, mutilándolo.

Lo más importante es *obedecer*: huyamos del lamento o la indignación ante la presente dispensación de las cosas; antes bien, resignémonos, pues los llamados males «no vienen por azar, sino por decreto»[83]. Una *bona conscientia* es una conciencia *resignada.* La *obediencia política* es el primer deber del ciudadano. Séneca sentía ya la amenaza de un cataclismo social y político: social, por la acción de unas masas que, alienadas y explotadas, podían aún dar rienda suelta a su desesperación en cualquier instante; político, por

---

[81] Cf. Séneca, *De brevitate vitae,* XXIII (subrayado mío. Cito por la versión de J. Marías, Madrid, 1943).
[82] Cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio,* VII.
[83] *Ibid.,* XCVI.

obra de los enemigos exteriores de Roma y por la depravación interna del propio palacio imperial. El peso ideológico de su conciencia le lleva a exclamar, en tono que oscila entre el aserto y la exhortación, que «el día que Roma *se canse de obedecer,* ese mismo día habrá llegado el final de su dominio en el mundo. Por eso, no es extraño que los príncipes, los reyes y los que con cualquier otro nombre son considerados como tutores del estado público, sean amados incluso más allá de las necesidades particulares»[84]. La misma estructura de la ideología estoica permite a Séneca anticipar la teoría de las *duae civitates* como eficaz fórmula de la doble lealtad del individuo: al *lógos* universal y a la *res publica.* Porque el replegarse (*anachō'rein*) de los estoicos de la Roma imperial no entrañaba jamás la exhortación a la solitaria vida del yermo (*erēmía*), sino el imperativo de *interiorizarse* desde dentro del tráfago de la vida cotidiana, un *otium* espiritual en la encrucijada del *nec-otium* de los foros y los campamentos[85]. Y los títulos imperiales, analizados por Séneca en *De clementia,* traducen la más cumplida apologética de la función regia en las letras estoicas: el soberano es el *pater patriae,* el alma de la comunidad, el espejo de Dios.

El tema de la obediencia social y política aparece también expresivamente delineado en la doctrina de Epicteto, para quien la pobreza y las necesidades de orden material no son cosas que afecten al verdadero ser del hombre. El sujeto humano debe soportar el hambre sin gesticulaciones: «mi mujer y mis hijos —declara— también padecen hambre. ¿Y qué? ¿Conduce su hambre a algún otro lado? ¿No van hacia el mismo destino que los demás, cualquiera que sea?...»[86].

---

[84] Cf. Séneca, *De clementia,* I, 4 (cito por la edición de los *Tratados filosóficos,* E. D. A. F., Madrid, 1964).

[85] *Vid.* el análisis de A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks,* cit., pp. 58 y ss.

[86] Cf. Epicteto, *Pláticas,* III, 26 (cit. por T. R. Glover, *op. cit.,* p. 51).

Y agrega que «es mejor morir de hambre permaneciendo exento de tristeza y temor, que vivir en la abundancia con el alma turbada»[87].

Es interesante subrayar que la *temática concreta* que consagra ideológicamente las *situaciones de dominación* —¿qué otra cosa significa, por ejemplo, la conformidad con el hambre?— se inscribe, dentro de la doctrina estoica, en el *horizonte utópico* constituido por la ética del *hombre interior*. Si lo ajeno al albedrío no depende del sujeto, entonces «nada nos importa»; respecto de tales cosas, basta «emplear la confianza»[88]. Parecería que aquella temática deriva de este horizonte por simple vía de lógica consecuencia, y en cierto modo así es. Pero desde el punto de vista de las *relaciones reales* que subyacen al pensamiento, la situación social concreta es anterior y funda el edificio ideológico *en su totalidad* —es decir, también el *horizonte utópico* de la ideología—. Es necesario estar muy atento a lo que se esconde tras la estructura deductiva de la mayor parte de los productos mentales, si se quiere desvelar los procesos inductivos sobre los que se levantan las ideologías, pues dichos procesos dependen de las relaciones reales del hombre con su situación económica, social y política.

En Epicteto, resulta evidente la sustitución de la *protesta* por la *resignación* al orden cósmico: los descontentos y murmuradores (*mempsímoiroi*) se sitúan frente a las exigencias de la ética[89], pues es «acción del ignorante acusar a los demás de los propios males; el hombre que comienza a instruirse se acusa a sí mismo; el hombre instruido, (no acusa) ni a los otros ni a sí mismo»[90]. La línea de demarcación entre lo exigible y lo no exigible consiste en «sólo aquella división, recuerda, según la cual se define lo tuyo y lo que

[87] Cf. Epicteto, *Manual* (*Encheiridion*), I, 5 (cito por la versión francesa de J. M. Guyau, París, 1951).
[88] Cf. Epicteto, *Pláticas*, II, 1, 6-7; *Manual*, I, 5.
[89] Cf. Epicteto, *Pláticas*, I, 4, 38.
[90] Cf. Epicteto, *Manual*, V.

no es tuyo. *Nunca reclames nada de lo ajeno.* Un estrado, una cárcel, lugares son uno y otro, el uno elevado, el otro humilde; el albedrío, en cambio, igual, y si quieres conservarlo en ambos lugares, puedes conservarlo. Y entonces seremos émulos de Sócrates, cuando en la cárcel seamos capaces de escribir peanes»[91]. Se trata de la libertad del *hombre interior*: «considera quién eres. Lo primero, hombre; esto es, quien nada tiene superior a su albedrío, sino todo lo demás sometido a éste, y éste, en cambio, no esclavizado ni sometido»[92]. El *albedrío* definía la libertad ilusoria de obedecer a los amos del mundo; y esta libertad ilusoria se inserta en una teoría *organicista* del cuerpo social donde naufraga toda veleidad de reservar una esfera de efectiva autonomía individual, frente a las abrumadoras cargas de las estructuras de dominación: «¿Cuál es, pues —se pregunta—, el deber del ciudadano? No tener ningún interés privativo, no calcular nada como si fuera un ser aislado...» El individuo, que es un miembro, se debe al organismo universal. «También los filósofos tienen razón al decir que si el hombre de bien previese el futuro, cooperaría él mismo a sus enfermedades, a su muerte, a su mutilación, pues se diría que esas son *su parte* en la distribución del conjunto, y que *el todo es más importante que la parte, y el Estado que el ciudadano*»[93].

Apetecer las cosas naturales nunca legitima la rebelión contra el orden establecido. Cada uno debe estar donde está, dictando «las acciones apropiadas» a su situación: «si, herrero, te sirvieras mal de tu martillo, es que habrías olvidado tu oficio de herrero». *Adaptarse* es el primer deber; pero adaptarse no sólo con mansedumbre, sino con la convicción de que ese *conformismo* encarna el máximo valor moral: «si en vez de

---

[91] Cf. Epicteto, *Pláticas*, II, 6, 24-26 (subrayado mío).
[92] *Ibid.*, II, 10,1.
[93] *Ibid.*, II, 10, 4-5 (subrayado mío).

ser un hombre, *un animal dulce y sociable*, te transformases en una bestia salvaje que hace daño, que acecha y que destroza, ¿no habrías perdido nada?...» Perderías tu «título de hombre»[94].

Desde el mismo ángulo de *conformismo resignado*, el talante pequeño-burgués de la doctrina de Epicteto contrasta con el esforzado ánimo aristocrático de Marco Aurelio. Ambos promueven idéntico ideal, pero mientras Epicteto corre a refuguiarse en un apartado rincón donde nada altere el sosiego del pedagogo, Marco Aurelio profesa la filosofía de la púrpura imperial y de la misión del gobernante. Sus meditaciones traslucen la específica función ideológica del estoicismo *al servicio del Imperio*. Sabe que ha nacido para encabezar la grey política, «como el morrueco guía al rebaño y el toro la vacada»[95]. Es decir, para conducir a los hombres con espíritu de amistad y fraternidad (*koinōnoēmōsynē*) hacia una vida de paz y concordia, y ser para ellos jefe invicto y benevolente (*to eumenés aníketon*). En esta misión, mostrará el temple de un romano, indiferente a la opinión de la masa: «yo cumplo con mi deber; el resto no puede distraer»[96].

Como Séneca y Epicteto, Marco Aurelio jamás pone en tela de juicio el orden vigente, asumiendo la prédica para purificar el corazón humano y asegurar la salvación del alma en virtud de una vida resignada y pronta al sacrificio por la colectividad. Las *cosas externas* a la conciencia no pertenecen al orden moral, y su dispensación se funda en el sabio equilibrio de la *prónoia*: «la muerte y la vida, la gloria y la oscuridad, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza, todo está *repartido en la misma medida*, a los hombres buenos y a los malos, sin ser por ello ni cosas honestas ni torpes; luego, en rigor, no son ni

---

[94] *Ibid.*, II, 10, 14-17 (subrayado mío).
[95] Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios*, XI, 18.
[96] *Ibid.*, VI, 22.

bienes ni males verdaderos»[97]. El artificio apologético de una justicia inmanente al orden cósmico se eleva, con Marco Aurelio, a dogma estoico, tendiendo un puente entre los *desiderata* del ideal y las situaciones de la vida real. Se canoniza, así, no sólo la naturaleza moral de la conciencia autónoma, *sino el mundo real* tomado en su totalidad. En esta línea de *conservadurismo* ideológico, Marco Aurelio llega más lejos que ninguno de sus antecesores. Tomando pie en la epistemología de Epicteto, pero de manera más radical, el optimismo beato del emperador-filósofo puede pretender que el sufrimiento de los otros es, *desde un cierto punto* de vista, una mera *opinión falsa.*

Cuando el hombre reflexiona sobre la fugacidad de su existencia personal, se impone con evidencia el valor apariencial de las cosas externas y la *armonía* del mundo: «entre las máximas de que debes echar mano, ante las cuales te inclinarás, figuran estas dos: la una, que las cosas mismas no llegan al alma, sino que permanecen en el exterior, inamovibles; las inquietudes provienen únicamente del modo que interiormente tienes de opinar. La otra, que todo cuanto divisas, en un abrir y cerrar de ojos va a transmutarse, cesará de existir. ¡De cuántas cosas has presenciado tú mismo las transformaciones! ¡Piénsalo constantemente! El mundo es una mutación continua; la *vida, una imaginación*»[98], concluye Marco Aurelio, citando a Demócrito. Estas dos máximas expresan el sentido conservador y estático de la filosofía social del Imperio. El gusano del tiempo corroe sin cesar la vida, nada hay estable, duradero. Pero una filosofía que afirma esto, podría parecer que hubiera de concluir en actitudes revolucionarias; mas se convierte, en rigor, en el más sólido baluarte del conformismo y la más radical negación de la historia en cuanto

[97] *Ibid.*, II, 11 (subrayado mío).
[98] *Ibid.*, IV, 3 (subrayado mío).

cambio y novedad. Es la *vivencia de un cambio sin cambio, de un tiempo inmóvil.* Nadie como Marco Aurelio supo darle forma tan elocuente y acabada: «todo, desde una eternidad, se presenta con un mismo semblante y gira en la misma órbita, de modo que poco importa contemplar el mismo espectáculo cien o doscientos años, o un tiempo ilimitado» [99]. El destino del alma es siempre el mismo; sólo ella se salva de una fugacidad sin meta, de un retorno sin fin. «Quien ha visto el presente, lo ha visto todo: todo lo que sucedió desde la eternidad y lo que sucederá por toda la eternidad; pues todas las cosas tienen la misma naturaleza y la misma fisonomía» [100]. La *heimarménē* tiene estructura circular, y las calamidades de la vida humana constituyen un aburrido proceso de reiteraciones. El hombre es víctima de ese ciclo implacable de dolor, y sólo si integra sus *lógoi spermatikoì* en el *lógos* universal puede evadirse del ciclo de hierro y alcanzar la inocencia y la felicidad. De la vida histórica nada cabe esperar: «con la consideración de las cosas pasadas y de tantos cambios como se operan en el presente, se puede asistir de antemano al futuro. Porque el aspecto será siempre el mismo, no siendo posible que se salga del ritmo de los acontecimientos. De aquí es que contemplar por cuarenta años lo que pasa en la vida humana, o por diez mil años, viene a ser lo mismo. Pues, ¿qué más habrías de ver?» [101]. La negación de la *novedad* del pasado y del futuro lleva paradójicamente a *relativizar* el tiempo presente y su acontecer como irrelevantes. V. Goldschmidt ofrece quizás la más profunda interpretación del sentido global del estoicismo, porque arranca de la tesis de que «la teoría del tiempo penetra y aclara el sistema entero» [102]. En efecto, para el

[99] *Ibid.*, II, 14.
[100] *Ibid.*, VI, 37.
[101] *Ibid.*, VII, 42.
[102] Cf. V. Goldschmidt, *Le système setoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 211.

estoicismo, la vivencia del *presente* destruye «la ilusión del tiempo», pues «sólo es real el presente: este presente, determinado por el acto, puede extenderse hasta los modos temporales que, en la experiencia vulgar, se llaman pasado y futuro, pero que el esfuerzo filosófico, en un acto de *atención* y de *concentración*, los hace contemporáneos al presente»[103]. Pero este mismo presente sólo tiene relevancia moral en su *interiorización*, pues el presente externo no puede ofrecer mejores títulos que el pasado o el futuro: «puedes cercenar muchas cosas superfluas que te perturban y que no existen más que en tu imaginación; así, abrirás a tu espíritu un ancho campo con abarcar en tu pensamiento el universo entero, con traer a la memoria el tiempo infinito, con meditar la pronta transformación de cada cosa en particular; cuán breve espacio media desde su nacimiento hasta su ruina, cuán inmenso ha sido el que sucedió a su generación, así como la eternidad que sucederá a su disolución»[104]. Desde el punto de vista de las vivencias, un tiempo infinito equivale a cero, pues hurta al *presente* el sentido existencial de la *temporalidad* que fecunda la acción modeladora de la vida real. Aquí, toda posibilidad revolucionaria resulta imposible *ex definitione*.

Al situarse en un punto de vista radicalmente diferente al adoptado en este libro, Goldschmidt mantiene, por el contrario, que el estoicismo es, sobre todo, una filosofía de la *acción social —un engagement engagé,* como él mismo escribe[105]—. El error deriva de su sobrevaloración de una de las dos vertientes de la doctrina estoica —interior y exterior—, como consecuencia de la total

[103] *Ibid.*, p. 210.
[104] Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios*, IX, 32. Este modo de relativizar el *presente* encuentra un paralelo en la tendencia de hoy a minimizar el significado de la lucha de clases mediante la proyección de nuestros problemas en las anticipaciones de una *science-fiction* eminentemente alienadora.
[105] *Ibid.*, p. 213.

falta de atención a la *motivación ideológica* que penetra la doctrina. La teoría estoica de los *deberes* es un artificio indispensable que cumple allí dos finalidades diversas, pero en definitiva convergentes: una, librar al sabio de la tentación de comprometerse en una tarea reformadora de la vida social —rebelándose y perdiéndose a sí mismo en los azares de la contienda política—, asegurarle el respeto del poder político y la inmunidad de toda represalia de ese poder; otra, sostener un orden político y social que, con todas sus imperfecciones, era lo único que podía garantizar todavía un mínimo de convivencia organizada capaz de evitar el regreso al caos universal. La primera de ambas finalidades predominó en el estoicismo original; la segunda, se impuso en el estoicismo de la época imperial. Pero ninguno de esos dos objetivos puede llegar a nutrir y configurar una auténtica filosofía de *vocación social*, es decir, vertida esencialmente a la *praxis* política y a los ideales del Estado. En este punto, el estoicismo grecorromano del período republicano constituyó un espejismo transitorio por cuya virtud una clase dirigente eufórica fue capaz de entusiasmar a ciertos pensadores de corte eminentemente activo, en un momento que podía aún considerarse promisorio para la concordia de las gentes. Fue, pues, un paréntesis excepcional. La *motivación ideológica* de la actitud ambigua inserta en la entraña del estoicismo no actuaba, ni en su orto ni en su epílogo, en la forma lúcida y deliberada que acabo de expresar, sino, como en toda *ideología*, de modo inconsciente y en velada conexión con la situación económica, social y política en que se movía el filósofo estoico: se trataba, en aquel agitado mundo antiguo, de hacer de necesidad *virtud*; es decir, se trataba de construir una *ideología conformista* que habilitase, no obstante, un espacio seguro para la aventura individual de la salvación interior. Ignorando esta dimensión del problema, Goldschmidt

no llegó a ver que de dicha motivación no podía nacer una filosofía de la *práctica social*, sino sólo una ética conformista y resignada. No basta con explicar la idea estoica del *tiempo* como fundamento del sistema, sino que hay que dar cuenta de esta idea desde el ángulo de las relaciones —ideológicas— que existen entre el pensamiento y la realidad social que lo acota y condiciona.

Es obvio que una meditación filosófica que instalaba en el centro de sus preocupaciones la *armonía del todo* y la *ilusión del tiempo*, había de propender al puntual ajuste del hombre al cumplimiento de los deberes de cada día, como refugio en una coexistencia inalterable y refractaria a toda rebelión social. Ya el estoicismo moderado de un Dión de Prusa, llamado por Trajano como consejero áulico, utiliza expresamente la idea del eterno orden cósmico para ejemplo de todos los hombres, en el marco de su prédica popular en favor de la concordia humana. Marco Aurelio expresa sin equívocos esta vocación *conformista*: «el perseguir imposibles es locura. Y es imposible que los malvados no cometan tales acciones» [106]. Como siempre en este género de alegaciones, se confunde lo público y lo privado, la reivindicación justa y el hecho delictivo en una universal condenación de todo intento de alterar el orden establecido. El punto de vista comunitario se reitera de manera drástica: «lo que no es nocivo a la ciudad, no perjudica tampoco al ciudadano. Cuantas veces te viniese la sospecha de que te han perjudicado, sírvate de regla esta verdad: si esto no perjudica a la ciudad, tampoco yo he sido perjudicado» [107]. No hay mal para el miembro (*mélōs*), si no lo hay para el todo (*hólon*). La base organicista de la ideología totalitaria está toda *in nuce* en este postulado. Pero si tal es el estatuto del individuo en cuanto miembro del organismo, entonces su primer de-

[106] *Ibid.*, V, 17.
[107] *Ibid.*, V, 23.

ber es ajustarse a las exigencias de su puesto y condición social: «la inteligencia del universo es sociable. Así, ha creado los seres de la baja esfera con respecto a los de superior calidad, y ha condicionado los superiores los unos a los otros. ¿Ves cómo ha subordinado, coordinado y asignado a cada uno la parte proporcional al mérito, y obligado a los seres más excelentes a vivir en recíproca armonía?» [108]. Sería error no ver en estas palabras más que una referencia al cosmos natural y no al cosmos social, pues los estoicos no conocen de tales divisiones cuando razonan sobre la naturaleza universal. Se trata de un mundo sin espacios reservados, de un mundo perfectamente *jerarquizado,* en el que cada hombre debe realizar la función que la *prónoia* le ha asignado: «lo que te incumbe es cumplir con tu deber, como conviene al soldado asaltar la muralla» [109]; porque «cada uno tiene la obligación de hacer lo correspondiente a su estado» [110], de adaptarse a la convivencia social, y de conformarse [111]. El deber es, pues, *resignarse.* Con los *maestros de virtud* del Imperio concluye la historia de la vigencia ideológica del estoicismo como doctrina viva y preeminente. La *ambigüedad* constitutiva de este movimiento intelectual permite comprender, tras un análisis prolijo, la andadura *ideológica* de ese pensamiento en los tres momentos sucesivos de su acción histórica, en estrecha dependencia de la constelación de fuerzas económicas, sociales y políticas que lo sustentaban.

La función eminentemente *conformista* y *conservadora* de todas las doctrinas estoicas en el marco de la *sociedad esclavista,* viene a representar un mismo tema con variaciones, pero con variaciones de clara significación para cada uno de los momentos de la historia *real* en que se

[108] *Ibid.,* V, 30.
[109] *Ibid.,* VII, 7.
[110] *Ibid.,* VII, 55.
[111] *Ibid.,* VI, 16.

desarrolla el estoicismo. Esos momentos imprimen matizaciones inconfundibles a la función ideológica permanente de ese pensamiento, matizaciones que he expresado esquemáticamente con tres vocablos: *evasión, colaboración, resignación*[112].

El estoicismo de la Roma imperial, en cuanto *ideología de resignación,* expresa la peculiar matización que esta doctrina reviste en el seno de una sociedad que tiene sus intereses separados de su corazón, que percibe instintivamente las exigencias de su vida real y conoce los postulados morales de una felicidad individual; es decir, una doctrina que alcanza una conciliación de urgencia entre dichas exigencias, por el expediente de un *conformismo resignado* que escinde al ser humano en dos planos: la *vida social* y la *vida interior.* La *ambigüedad* original permitía, una vez más, soluciones de este carácter.

A partir ya de Tiberio, la vida del Imperio comenzó a tornarse áspera, dramática, contradictoria. La retórica filantrópica del Principado estaba en flagrante antítesis con la *praxis* económica, social y política. Incluso los valores de la *latinidad,* que el estoicismo del círculo escipiónico había presentado en la forma más seduc-

[112] La impermeabilidad a las significaciones ideológicas de la actividad intelectual conduce con frecuencia a los estudiosos a resultados carentes de todo sentido histórico. Así sucede con el libro de A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle* (París, 1967). Este trabajo, que cubre de hecho la filosofía social del estoicismo en su conjunto, trata de esta cuestión como de un proceso lineal de desarrollo en la misma dirección: "los pensadores estoicos, de Zenón a Marco Aurelio, han edificado progresivamente, mantenido y ampliado un ideal de vida capaz de seducir a los espíritus más diversos, de enrolar en gran número hombres de todas clases" (p. 22); y ese ideal de vida sería sobre todo un *ideal social,* pues, "de hecho, se comprueba que la búsqueda de la perfección no apunta más que a una purificación previa e indispensable para el cumplimiento de los deberes sociales" (p. 127). "Tal es la moral salida del Pórtico", concluye Bobson. Las incidencias de un proceso en íntima conexión con la circunstancia histórica, los matices ideológicos de cada etapa, lo que hace del estoicismo un factor operante real —y no un mero repertorio de tesis abstractas—, todo esto escapa absolutamente a trabajos como el de este estudioso del estoicismo.

tora para un pueblo joven y dominador, entran en crisis. Aunque el proceso desintegrador encuentra ciertos correctivos por el genio político de algunos emperadores, prosigue el lento pero ineluctable caminar hacia el colapso final de la *pax romana*. La *ideología de resignación* del estoicismo tardío responde a un sorprendente mecanismo psicológico en virtud del cual el *civis romanus* resuelve vivir en un *doble* mundo: el sistema político imperial —*civitas* humana jerarquizada y articulada en clases dominantes y clases explotadas, sujetas ambas a la *vis* coactiva del orden jurídico— y el orden cósmico racional —*civitas* divina anclada en la actividad de la conciencia individual como *locus* privilegiado de la razón—. El *hombre interior* constituye la referencia permanente de ese doble mundo, y es el artificio moderador de las encontradas lealtades que imponen, de una parte, los deberes de la convivencia social y política, y de otra, el inalienable albedrío de la conciencia moral. Se trataba, así, de una existencia en funanbulesco equilibrio entre la esperanza y la desesperación, entre la exultación moral y el pesimismo resignado, entre el repliegue en sí mismo y la puntual entrega a las contingentes exigencias de la vida diaria. Esta solución paradójica funcionaría aún durante algunos siglos, y llegaría a encarnarse —en un admirable *coup de théatre* de la historia— en la persona de un emperador. La figura de Marco Aurelio resulta, en verdad, un fenómeno fascinante para el estudioso de las ideologías [113], pues su entraña psicológica radica en esa unitaria incorporación viviente de una ideología cuya operación práctica se apoyaba en la radical escisión de la conciencia: la duplicidad de un hombre que, como primer *ciudadano*, servía fielmente a un orden de dominación que, como *sujeto moral*, había de eludir constantemente para alcanzar la

113 Sobre Marco Aurelio como símbolo de una época, cf. Ch. Starr, *op. cit.*, pp. 249-250.

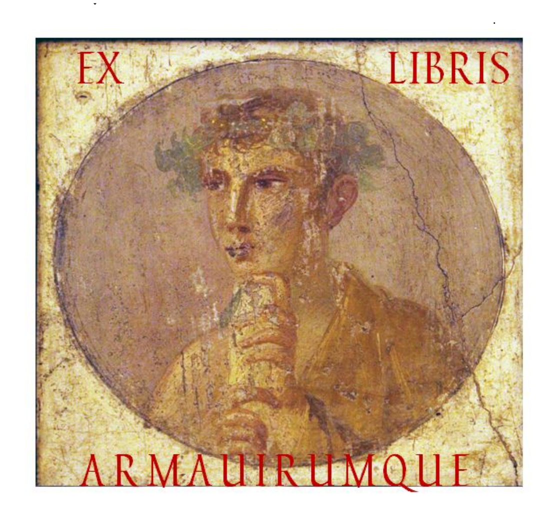
beatitud. Ambos imperativos se le presentaban como igualmente derivados de cierta concepción del *kósmos* en cuanto proceso unitario y fatal del *lógos* universal.

En esa gran personalidad estoica aparecía prefigurada una actitud eminentemente *conformista* ante las contradicciones reales, que estaba ya asumiendo como propia —con las acomodaciones y retoques del caso— el cristianismo de la época [114].

Adviértase, en fin, que es erróneo pensar que frente a la ideología estoica de las clases altas tendría que existir una ideología de las clases inferiores —y que esta última sería, como pretendió algún historiador, la ideología cínica—. En primer término, la ideología cínica popular del Imperio se insertaba en un marco teórico esencialmente estoico —o, si se quiere, cínico-estoico, como para el fundador de la Estoa—, y sus portavoces eran epígonos eclécticos del estoicismo original. En segundo término, las masas populares vivían en una atmósfera ideológica que debía al estoicismo los cimientos del consenso social de la época. Los ingredientes cínicos de la ética popular estoica jamás lograron configurarse como una contra-ideología en el contexto de la sociedad imperial, pues acabaron operando como refuerzo del orden vigente por vía de evasión, de modo similar a lo que había sucedido con los elementos cínicos del pensamiento de Zenón. El error historiográfico a que me refiero radica en la incomprensión de la verdadera naturaleza de

[114] *Vid.*, por ejemplo, A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, cit., pp. 107-110, sobre el cambio de perspectiva del estoicismo —en el seno de la tradición helénica—, al instaurar una *moral del consenso*, creando así un nuevo clima espiritual decisivo para la elaboración y difusión de la ética cristiana. El matiz diferencial consiste fundamentalmente en el *contexto escatológico* de esta ética, que le permitiría introducir un factor de dinamismo histórico que, con altos y bajos y siempre mantenido a raya por la Iglesia, mantendría vivo el anhelo de mejora de las condiciones sociales. Cf. también T. R. Glover, *op. cit.*, pp. 56 y ss., sobre la nueva visión de las relaciones del hombre con lo divino, en el estoicismo.

las ideologías y de su estructura *dual* —horizonte utópico y temática concreta—. Esta estructura permite a las ideologías funcionar a la vez como expresión de las insatisfechas aspiraciones de las clases inferiores y como plataforma intelectual legitimadora de las situaciones de dominación de las clases altas. Sin esta paradójica dualidad, las ideologías perderían, como se ha visto, la especificidad de su definición y su inmensa eficacia funcional.



ÍNDICE DE NOMBRES

IDEOLOGIA E HISTORIA

La formación del cristianismo como fenómeno ideológico

por
GONZALO PUENTE OJEA

INDICE

TEORIA

ALTHUSSER, L.—*Lo que no puede durar en el Partido Comunista.* 128 pp. (2.ª ed.)
ALTHUSSER, L.—*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis.* 106 pp. (2.ª ed.)
ALTHUSSER, L.—*Seis iniciativas comunistas.* 72 pp. (2.ª ed.)
ANDERSON, P.—*Consideraciones sobre el marxismo occidental.* 160 pp. (5.ª ed.)
ANDERSON, P.—*Teoría, política e historia: un debate con E. P. Thompson.* 256 pp.
ANDERSON, P.—*Tras las huellas del materialismo histórico.* 152 pp.
BACHELARD, G.—*El compromiso racionalista.* 208 pp. (3.ª ed.)
BACHELARD, G.—*La formación del espíritu científico.* 304 pp. (2.ª ed.)
BAGU, S.—*La idea de Dios en la sociedad de los hombres.* 176 pp.
BARTHES, R.—*Crítica y verdad.* 84 pp. (7.ª ed.)
BARTHES, R.—*El grado cero de la escritura.* 248 pp. (7.ª ed.)
BARTHES, R.—*El placer del texto* y *Lección inaugural.* 152 pp. (5.ª ed.)
BARTHES, R.—*Fragmentos de un discurso amoroso.* 256 pp.
BARTHES, R.—*Mitologías.* 260 pp. (2.ª ed.)
BAUDRILLARD, J.—*Crítica de la economía política del signo.* 272 pp. (5.ª ed.)
BAUDRILLARD, J.—*El sistema de los objetos.* 240 pp. (8.ª ed.)
BELTRAN, A.—*Revolución científica. Renacimiento e historia de la ciencia.*
BERMAN, M.—*Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* 400 pp. (4.ª ed.)
CHALMERS, A.—*La ciencia y cómo se elabora.* 192 pp.

CHALMERS, A.—*¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* 264 pp. (15.ª ed.)
DENITCH, B.—*Más allá del rojo y del verde.*
DERRIDA, J.—*Con un tono apocalíptico.*
ELENA, A.—*Las quimeras de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana.* 248 pp.
FEYERABEND, P.—*La ciencia en una sociedad libre.* 272 pp.
FOUCAULT, M.—*La arqueología del saber.* 368 pp. (10.ª ed.)
FOUCAULT, M.—*Las palabras y las cosas.* 384 pp. (16.ª ed.)
FOUCAULT, M.—*Raymond Roussel.* 192 pp.
GARGANI, A.—*Crisis de la razón.* 334 pp.
HARNECKER, M.—*La revolución social: Lenin y América Latina.* 312 pp.
HARNECKER, M.—*Los conceptos elementales del materialismo histórico.* 296 pp. (52.ª ed.)
HARNECKER, M.—*«El capital»: conceptos fundamentales,* seguido de *Manual de economía política,* de LAPIDUS y OSTROVITIANOV. 224 pp. (14.ª ed.)
JARDON, M.—*La «normalización lingüística», una anormalidad democrática. El caso gallego.* 360 pp.
JUANES, F. de.—*Papeles confidenciales de Su Santidad Juan Pablo III. Hacia una pedagogía inofensiva del poder.* 240 pp. (2.ª ed.)
JUARISTI, J.—*Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles.* 136 pp.
KOYRE, A.—*Del mundo cerrado al universo infinito.* 280 pp. (7.ª ed.)
KOYRE, A.—*Estudios de historia del pensamiento científico.* 400 pp. (10.ª ed.)
KOYRE, A.—*Estudios galileanos.* 344 pp. (5.ª ed.)
KRISTEVA, J.—*Historias de amor.* 344 pp.
KRISTEVA, J.—*Poderes de la perversión.* 288 pp.
KURNITZKY, H.—*Edipo, un héroe del mundo occidental.* 184 pp. Ilustrado.
LABASTIDA, J.—*Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx.* 248 pp. (11.ª ed.)

LECOURT, D.—*Para una crítica de la epistemología.* 120 pp.
LEGENDRE, P.—*El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre. Lecciones VIII.* 184 pp.
LOWY, M.—*El pensamiento del Che Guevara.* 160 pp. (12.ª ed.)
MEEK, R. L.—*Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios.* 256 pp.
OLIVE, L.—*Estado, legitimación y crisis.* 280 pp.
PLUMMER, K.—*Los documentos personales. Introducción a los problemas y bibliografía del método humanista.* 221 pp.
PUENTE OJEA, G.—*El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia.* 144 pp. (2.ª ed.)
PUENTE OJEA, G.—*Fe cristiana, Iglesia, poder.* 368 pp. (2.ª ed.)
PUENTE OJEA, G.—*Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua.* 248 pp. (4.ª ed.)
PUENTE OJEA, G.—*Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico.* 436 pp. (6.ª ed.)
ROEMER, J. E.—*Teoría general de la explotación y de las clases.* 244 pp.
SALAZAR VALIENTE, M.—*¿Saltar al reino de la libertad? Primera crítica de la transición al comunismo.* 208 pp.
SAUNDERS, P. T.—*Una introducción a la teoría de las catástrofes.* 196 pp. (2.ª ed.)
SCHOLEM, G.—*La Cábala y su simbolismo.* 240 pp. (3.ª ed.)
STOYANOVITCH, K.—*El pensamiento marxista y el derecho.* 228 pp. (2.ª ed.)
TODOROV, T.—*Frente al límite.* 328 pp.
TODOROV, T.—*La conquista de América. La cuestión del otro.* 280 pp.
TODOROV, T.—*Nosotros y los otros.* 460 pp.
ŽIŽEC, S.—*El sublime objeto de la ideología.* 302 pp.
ŽIŽEK, S.—*Porque no saben lo que hacen.*

HISTORIA DE LA FILOSOFIA SIGLO XXI

1. El pensamiento prefilosófico y oriental.
2. La filosofía griega.
3. Del mundo romano al Islam medieval.
4. La filosofía medieval en Occidente.
5. La filosofía en el Renacimiento.
6. Racionalismo. Empirismo. Ilustración.
7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel.
8. La filosofía en el siglo XIX.
9. Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX.
10. La filosofía en el siglo XX.
11. La filosofía en Oriente (la filosofía islámica, india y china hasta nuestros días).

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Dirigida por Henri-Charles Puech

Vol. 1. A. BRELICH, PH. DERCHAIN, R. JESTIN, M. LAMBERT, J. LECLANT, J. NOUGAYROL y M. VIEYRA.—*Las religiones antiguas. I.*

Vol. 2. A. CAQUOT, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, J. VARENNE y F. VIAN. — *Las religiones antiguas. II.*

Vol. 3. R. BLOCH, M. KALTENMARK, F. LE ROUX, H. O. ROTERMUND, J. DE VRIES y F. VYNCKE.—*Las religiones antiguas. III.*

Vol. 4. A. BAREAU, C. CAILLAT, P. DEMIEVILLE, A. M. ESNOUL, B. FRANK, M. KALTENMARK y G. RENONDEAU.—*Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en la India y en Extremo Oriente.*

Vol. 5. A. CAQUOT, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, P. HADOT, E. TROCME y R. TURCAN.—*Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. I.*

Vol. 6. J. DORESSE, T. FAHD, H. CH. PUECH y K. RUDOLPH.—*Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. II.*

Vol. 7. O. CLEMENT, J. LE GOFF, E. GUGENHEIM, J. LEROY y R. STAUFFER.—*Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. I.*

Vol. 8. A. FAIVRE, R. GUENNOU, S. HUTIN, A. ROUX, J. SEGUY y R. TAVENEAUX.—*Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. II.*

Vol. 9. A. M. BLONDEAU, T. FAHD y J. VARENNE.—*Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes. I.*

Vol. 10. A. BAREAU, G. H. DUNSTHEIMER, P. B. LAFONT, LI OGG, NGUYEN TRAN HUAN, G. RENONDEAU y H. O. ROTERMUND.—*Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes. II.*

Vol. 11. K. O. BURRIDGE, A. HULTKRANTZ, A. LEROI-GOURHAN, E. LOT-FALCK, I. PAULSON y E. SCHADEN.—*Las religiones en los pueblos sin tradición escrita.*

Vol. 12. G. BALANDIER, R. BASTIDE, K. O. L. BURRIDGE, J. M. VAN DER KROEF y C. WAUTIER.—*Movimientos religiosos derivados de la aculturación.*